مرآة الأزمان

محمد بن محمد زمان کاشانی

(متوفی بعد از ۱۱۷۲ ه.ق.)

تصحیح، تحقیق، نقد و مقدمه

از

دکتر مهدی دهباشی

۱۳۸۴





بسم الله الرحمن الرحيم

مرآة الأزمان



دانشگاه تهران



مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۴)

زیر نظر و اشراف

دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۴

مرآة الازمان

محمد بن محمد زمان کاشانی

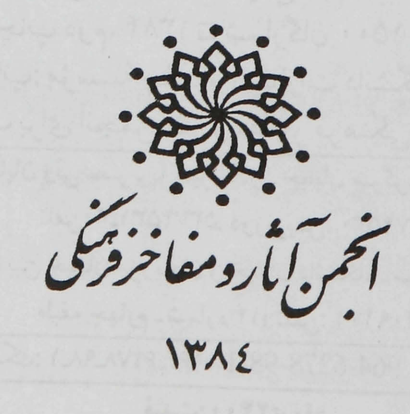
(متوفی بعد از ۱۱۷۲ هـ. ق.)



تصحیح، تحقیق، نقد و مقدمه

از

دکتر مهدی دهباشی



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

۱۳۸۴

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۲۵۶

کاشانی، محمدبن محمد زمان، ۱۱۷۲؟ق
مرآةالازمان / محمدبن محمدزمان کاشانی؛ تصحیح، تحقیق، نقد و مقدمه از مهدی دهباشی. --
تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی: دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
شصت و چهار، ۱۲۲، و ص.: نمونه. --(انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۲۵۶). سلسله انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب؛ ۴)
ISBN 964-6278-98-1 (ج ۱) بها: ۱۷۰۰۰ ریال
عربی.
ص.ع. به انگلیسی: Muhammad B. Muhammad Zaman Kashani
mirror of times.
این کتاب به مناسبت همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان به چاپ رسیده است.
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
چاپ دوم: ۱۳۸۴: ۲۴۰۰۰ ریال.
کتابنامه.
نمایه.
۱. زمان -- فلسفه -- ۲. فلسفه اسلامی.الف. دهباشی، مهدی، مصحح. ب. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ج. دانشگاه تهران. د. مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها. همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان (۱۳۸۱: اصفهان). و. عنوان.
BBR ۱۱۹۱/۴م ۱۸۹/۱
کتابخانه ملی ایران ۱۲۲۸۴-۸۱م

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مرآة الازمان

محمدبن محمد زمان کاشانی

تصحیح، تحقیق، نقد و مقدمه

دکتر مهدی دهباشی

مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان‌شیرین
چاپ دوم، ۱۳۸۴ □ شمارگان ۱۵۰۰ نسخه
چاپ: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات دانشگاه تهران

دفتر مرکزی: تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل‌امیربهادر ـ خیابان سرگردبشیری (بوعلی) ـ شماره ۱۰۰
تلفن: ۳-۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰
دفترفروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه ـ ساختمان فروردین ـ شمارهٔ ۱۳۰۴، طبقه چهارم ـ شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱
شابک: ۱-۹۸-۶۲۷۸-۹۶۴ ISBN : 964-6278-98-1
قیمت ۲۵۰۰۰ ریال

سلسله انتشارات
همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

۱- **علاقةالتّجرید**، (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد ۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۲ـ **علاقةالتّجرید**، (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد ۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۳ـ **الرّاح القَراح**، حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده

۴ـ**مرات الازمان**، ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی

۵ـ **رسائل ملّاادهم عزلتی خلخالی**، مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی

۶ـ **مصنّفات میرداماد**، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی

۷ـ **شرح فصوص الحکمة**، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی

۸ـ **ترجمهٔ رسالهٔ السعدیهٔ**، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی

۹- **هدیّةالخیر**، بهاءالدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سیّد محمد عمادی حائری

۱۰- **رساله در برخی از مسائل الهی عامّ**، سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، به

اهتمام منوچهر صدوقی سها

۱۱ـ **ذخیرة‌الآخرة**، علی بن محمد بن عبدالصّمد تمیمی سبزواری، تصحیح سیّد محمد عمادی حائری

۱۲- **شرح کتاب نجات ابن‌سینا**، از فخرالدّین اسفراینی، به اهتمام دکتر حامد ناجی اصفهانی

۱۳ـ **دُرّ ثمین**، سیّد محمّدباقربن ابوالفتوح شهرستانی موسوی، به اهتمام علی اوجبی

۱۴- **الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة**، ابوعلی حسن سلماسی، مقدّمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل.

۱۵- **تنقیح‌الأبحاث للملل الثّلاث ابن کمونة**، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل.

۱۶- **شرح فصوص الحکم**، کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشانی، به اهتمام مجید هادی‌زاده

۱۷- **دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام**، با ترجمه منظوم از مولانا شوقی، مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر سیّده مریم روضاتیان

۱۸- **الشفاء (الإلهیات) و تعلیقات صدرالمتألهین علیها**، و عون اخوان‌الصفاء علی فهم کتاب الشفاء، بهاءالدین محمد الاصبهانی، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر حامد ناجی اصفهانی

۱۹- **قصیدهٔ عشقیّه**، از سیّد قطب‌الدین محمد نی‌ریزی شیرازی، مقدّمه، ترجمه، تصحیح و تعلیق محمدرضا ذاکر عباسعلی

۲۰- **داروهای قلبی**، اثر حکیم محمدباقر موسوی، تصحیح و تحقیق سیّد حسین رضوی برقعی

۲۱- **هادی المضلّین**، منسوب به حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی

۲۲- **مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان**، زیر نظر و اشراف دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد، با همکاری فاطمه بستان شیرین

۲۳- **علوم محضه از آغاز تا تأسیس دارالفنون**، گرد آورنده دکتر مهدی محقق

فهرست مطالب

فهرست‌ها

تشکّر و سپاس

لازم است از استاد فرزانه و ادیب مفضال آقای دکتر مهدی محقق ریاست عالیه انجمن مفاخر کشور و مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی تشکر نمایم که تصحیح این نسخه را به بنده پیشنهاد فرمودند و با اهتمام ایشان این اثر به مناسبت همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان به زیور طبع آراسته شد.

همچنین از نظرات پیشنهادی و فاضلانه آقای دکتر عبدالغنی ایروانی زاده در تصحیح این رساله تشکر می‌نماید. از همکاری علمی و صبر و حوصله همسر خود، زهرا افضل، در مقابله بخشی از نسخ و همچنین از خانم فتوحی که در تایپ متن دقت لازم را مبذول داشته سپاسگزارم.

فلسفه در جهان اسلام
و
ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون **دینکرت** و **بندهشن** و ***شکند گمانیگ ویچار*** نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب ***التنبیه والإشراف*** خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورةالأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعةالجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم‌البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (=گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی‌المو‌الید* (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی‌الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که *سلمان منّا أهل البیت*. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: **لو کان العلمُ بالثّریا لنالَه رجالٌ منْ فارس**. اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب **بغداد** خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

وکانَ غیرَ عجیبٍ أن یجئ لهُ المعنی العِراقیُّ فی اللّفظِ الحجازیِّ

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود بازکردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون ***الطّبیعه*** و ***الحیوان*** و ***اخلاق نیکو ماخس*** و همچنین کتابهای افلاطون همچون **جمهوریّت** و ***طیماوس*** و ***نوامیس*** و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود.ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب ***شفا*** صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را ***فی الفلسفة المشرقیّة*** موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب ***تحصیل*** راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب ***بیان الحقّ بضمان الصّدق*** یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در **مقدّمهٔ خود** از آن تعبیر به «الّا فی القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «**أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعا**». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجاکه فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سیناکتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی ***قانون*** و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ ***شفا*** نامید. شب‌هاکه به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب ***شفا*** در فلسفه و به ابو عبداللّه معصومی کتاب ***قانون*** در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب ***تاریخ طبرستان*** در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفة دقیقة ودارس طبّا نحا تحقیقه
من علم سقراط و رسطالیس و علم بقراط و جالینوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود ***فردوس الحکمة*** و ***المعالجات البقراطیة*** راکه هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند.و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان ***مصالح الأنفُس و الأجساد*** بود و رازی هم که کتاب ***الطّبّ الرّوحانی*** خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل ***الطّبّ المنصوری*** قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد.در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اریٰ طبّ جالینوس لِلجسمِ وحدَهُ و طبّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب ***الانصاف فی الامامة*** این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام ***المسترشد فی الامامة*** در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام ***المستثبت فی الامامة*** را نوشت و ***المسترشد*** را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام ***نقض المستثبت*** نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی　　علمی نه پاک شد نه مصفّا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد　　هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب ***تهافت الفلاسفة*** به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب ***حدوث العالم*** خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَعَامیٰ»، «یَرُوغُ کَرَوَغَان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه
وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها	ففلسفة المرء «فلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید	حیز را جفتِ سام یل منهید
دو چشم فلسفی چون بود احول	ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ ظهورُها شؤمٌ علی‌العصر

لا تقتدی فی‌الدّین الّابما سنّ ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ***ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان*** و ***رشف النّصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة*** نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوّة عن معشرٍ بهم مرضٌ من کتاب الشّفا

فماتوا علیٰ دین رسطالس و متنا علی مذهب المصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: **صدق‌اللّه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا** بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینةالسّلام یعنی بغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب ***صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام*** و ***القول المُشرق فی تحریم المنطق*** جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: «**دنّس نفسه بشیءٍمن العلوم الأوائل**».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب ***جامع‌الحکمتین*** خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود ***فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال*** آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد. که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و *شفا* و *اشارات* ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونهٔ آن می‌توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی ـ رحمةاللّه علیهم اجمعین ـ نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: **وَ مَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ اُوتِيَ خَيْراً كَثيراً** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی **منظومهٔ حکمت** خود را با همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَمْتُها فی الحِكْمَةِ الَّتِی سَمَتْ فِی الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الكَثِيرِ سُمِّيَتْ

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَ لَقَدْ اتَيْنا لُقْمانَ الحِكْمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی» دین شکّرست و فلسفه هپیونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در **الأمد علی الأبد** می‌گوید که انباذقلس (=Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و ***لَقَدْ آتَیْنا لُقْمانَ الْحِکْمَةَ*** مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **یُؤْتِی الحِکْمَةَ مَن یَشاءُ وَ مَن یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَدْ اُوتِیَ خِیْراً کَثیراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب ***قبسات*** خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئِکَ آبَائِی فَجِئْنی بِمِثْلِهِمْ　　　إذا جَمَعَتْنا - یا جریرُ - المجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطورهٔ ارسطو را　　　بر درِ احسن المِلَل منهید

نقشِ فرسودهٔ فلاطون را　　　بر طراز بهین حُلَل منهید

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب *شفا* که *شقا* خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، ***مفتاح الشّفاء*** و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مغلقات الشّفاء** و علامه حِلّی فقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملّامهدی نراقی که در فقه ***معتمد الشّیعة*** را می‌نویسد؛ و در اخلاق ***جامع السّعادات*** را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در

فلسفه ***جامع‌الافکار*** را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام **برهان** ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین **شفا** و **برهان** آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـ کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب ***تجریدالعقائد*** را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن‌که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین (= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی راکه غربیان و به تَبَع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب ***ابن رشد و الرّشدیة*** ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب ***فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*** خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ ***بیست‌گفتار*** از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. ***بعون‌اللّه تعالی و توفیقه***

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

مقدمه مصحّح

الف: شرح حال مؤلف و آثار علمی او

صاحب روضات الجنات، الذریعه، فوائد الرضویة فی احوال علماء المـذهب الجعفریة و بسیاری از صاحبان تراجم مـؤلف **مرآة الأزمان** را **شـیخ مـحمد بـن محمد زمان بن الحسین بن محمد رضا بن حسام الدین الکاشانی** مـولداً، و الاصفهانی مسکناً و النجفیّ مدفنا معرفی کرده‌اند. بعضی وفات وی را بنابر کتاب **هدایة المستر شدین** بعد از ۱۱۶۶ هجری قمری و بعضی تاریخ وفات او را بنابر تاریخ اجازه او به شاگردش **میر علی نقی بهبهانی** در پانزدهم ربیع‌الاول ۱۱۷۲ه. ق. بعد از ۱۱۷۲ می‌دانند. مولد او کاشان ولی اصفهان جایگاه تعلم و تعلیم او بود و سرانجام در نجف اشرف مدفون گردید.

شیخ محمد بن محمد زمان کاشانی همراه با صدیقش **میرزا ابراهیم قاضی** نزد جماعتی از علماء زمان خود تتلمذ کرده و اساتید او عبارتند از: **امیر مـحمد حسین حسینی خاتون آبادی** (سبط **علاّمه مجلسی**)، شیخ **حسین مـاحوزی، میرزا محمد باقر بن میرزا علاءالدین گلستانه، حاج محمد ظاهر، ملا محمد قاسم بن ملامحمد رضا هزار جریبی** و **میر محمد اشرف حسینی**.

از جمله تلامیذ او **حاج ملا مهدی نراقی** و **ملا محمد باقر هزار جـریبی** را می‌توان نام برد. بنابر نوشته صـاحب الذریـعه او از جـمعی از شـاگـردان **عـلامه مجلسی** روایت می‌کرده است و به تعداد زیادی اجازه روایت داده است. **محمد زمان** نه تنها در کلام و فلسفه بلکه در علم حدیث و فقه متبحّر بوده و شاگـردان زیادی را تربیت کرده و در فقه صـاحب نـظر است. وی دارای تألیـفات مـتعدد و متنوعی به شرح زیر است:

۱- **مرآة الأزمان:** این کتاب بحث مفصلی است پیرامون زمان موهوم، چگونگی حدوث عالم و سبق ذات واجب الوجود بر زمان. این اثر تعلیقه‌ای است بر نظریات **جمال الدین خوانساری** در حواشی بر **شرح خفری** بر الهیات تجرید الاعتقاد، که به تبع او به تأیید زمان موهوم پرداخته است در بعضی از مجموعه‌ها بعد ازکتاب فوق، تقریظ **شیخ عبدالنبی** بر این کتاب آمده است.

۲- **هدایة المستر شدین و تخطئة المبلکفین (المتبلکفین:** طرفداران جسم بلاکیف): این کتاب در حقیقت أین وکیف است و اینکه باری تعالی منزه از ایندو می‌باشد. این نوشته در پاسخ فردی بوده که بهره‌ای از دانش نداشته و اظهار فضل می‌نموده و عوام را به دور خود جمع می‌کرده و به مذهب (بلکفه) دعوت می‌نموده است. این کتاب با این عبارات شروع می‌شود: و الله اکبر من أن یوصف بالأین و الحیث و المکان و الصلاة و السّلام علی الهداة الی ارکان الایمان.

۳- **الزکاة بعد اخراج المؤنة**

۴- **قبله اثنا عشریة** یا **(الرسالة اللطیفة الإثنی عشریة فی القبلة)** به فارسی: **شیخ حسین دورقی خلف آبادی** در قبله بصره و خوزستان اظهار نظر کرده و آن را منحرف نموده بود. گروهی از مؤمنین بهبهان از **سید محمد حسین خاتون آبادی،** استاد مؤلف، کسب تکلیف نمودند. **سید محمد حسین خاتون آبادی** به طور مختصر فتوای خود را در این موضوع به صورت مکتوب برای آنها ارسال کرد و تفصیل آن را به مؤلف یعنی **محمد بن محمد زمان کاشانی** محول نمود. این رساله مشتمل بر دوازده باب است.

۵- **القول السّدید:** در صیغه‌های نکاح و الفاظ آن است. این کتاب نام دیگری با عنوان: **الحق الصراح ممّا لابدّ منه فی ایجاب النکاح** دارد. هر دو نام از سر آغاز

مؤلف گرفته شده است.

۶- **رسالة فی صیغ النّکاح:** عباراتش بسیار فصیح و حاکی از نهایت فضل او در فقه و اصول و عربیت می‌باشد.

۷- **مجموعة الإجازة:** در این رساله که خود محمد زمان آن را تدوین کرده اجازه اساتید او و از جمله اجازه سید میر محمد حسین خواتون آبادی به قلم خودش و همچنین اجازه دیگری از استادش میرزا ابراهیم حوزانی پسر غیاث الدین محمد قاضی اصفهان به قلم خودش آمده است. اجازه او به آقا محمد باقر بن محمد باقر هزار جریبی النجفی و اجازه او به سید بحر العلوم جزء این مجموعه می‌باشد. اجازه او به میرعلی نقی بهبهانی در آخر کتاب القبلة الاثنی عشریة آمده و تاریخ نگارش آن پانزدهم ربیع‌الاول ۱۱۷۲ می‌باشد که در کتابخانه امام امیرالمؤمنین (ع) موجود است.

۸- **نور الهدی:** در موضوع زکات است که به تاریخ ۱۱۵۱ تحریر یافته است. نسخه از کتابخانه سردارکابلی بوده که به کتابخانه امیرالمؤمنین (ع) انتقال داده شده است. تاریخ نگارش آن بعد از ۱۱۰۰ می‌باشد.*

---

*- در شرح حال و آثار علمی مؤلف کتابهای زیر مورد استفاده قرار گرفت:

۱- روضات الجنات، خوانساری، ج ۷، ص ۶۲۵.

۲- الذریعه، آقا بزرگ تهرانی، ج ۱: شماره‌های ۵۷۲ و ۱۲۷۱؛ ج ۱۵، شماره ۱۸۷. ج ۱۷، صص ۴۳ و ۲۱۰؛ ج ۵ شماره ۱۴۹۱؛ ج ۲۰، شماره ۱۹۰۲؛ ج ۲۴ شماره ۲۰۷۷؛ ج ۲۵ صص ۱۹۵و ۲۲۲،

۳- طبقات اعلام الشیعه قرن ۱۲هـ. ق، صص ۶۹۰ و ۶۹۱ و ۵۶۱ و ۴۷۸ و ۴۷۶ و ۶۳.

۴- رجال اصفهان، ص ۱۴۵.

۵- خاتمه مستدرک ص ۳۸۷.

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

ب: روش تصحیح و معرفی نسخه‌های خطی

۱- **نسخه (ك)**: این نسخه در اصل متعلق به کتابخانه خصوصی مرحوم حاج میرزا ابوالحسن کتابی در اصفهان بوده است. مصحّح به علت اینکه تاریخ کتابت آن اقدم از نسخ دیگر و از خطی خوانا برخوردار بود این نسخه را اصل و مبنا قرار داد. البته قابل ذکر است که این نسخه مانند سایر نسخ در بعضی از صفحات افتادگیهایی داشت که مصحّح با مقایسه با نسخ دیگر و با عنایت الهی و استنباط شخصی و با توجه به سیاق و قرائن و سبک نگارش نویسنده سقطات را تکمیل نمود و استنباطات خود و ترجیحات را در قلاب [] قرار داد. قابل ذکر است که در شماره گذاری صفحات ۴۲ و ۴۳ این نسخه و نسخه‌های دیگر اشتباهاتی صورت گرفته بود که مصحّح با سعی بسیار و مقابله نسخ و صفحات قبل و بعد آنها متوجه گردید که در شماره صفحات ۴۲ و ۴۳ بایستی تقدم و تأخری صورت گیرد تا پیوستگی مطالب حفظ گردد. کاتب این نسخه محمد علی الاصفهانی است که به سال ۱۱۶۲ آن را نگاشته است و در ۹۲ برگ و در ۱۸۴ صفحه تحریر یافته است.

آغاز: بسم‌الله الرحمن الرحیم، تبارك الذّی کان و لم یکن معه شیئی ثمّ شاء فانشأ الاشیاء و ابتدعها...

انجام: و اتفق الفراغ عمّا أمر به و عزم علیه ممن یحتسب فیما صدع به الفوز بما أعدّالله تعالی من الرضوان محمدبن محمد زمان من الله العفو علیهما بالرحمة و اسکنهما بحابیح الجنان فی الثانی من الاول للعام الثانی من السابع للثانیة من الألف

(ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

۶- تذکرة القبور جزی ص ۴۸۴.

۷- فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریة محدث، شیخ عباس قمی، ص ۶۱۹.

الثانی من مهاجرة من علیه آلاف من التحیة فی الاوّل و الثّانی و الحمدلله اولاً و آخراً ما تعاقبت الأزمنة و الأوقات علی الأعوام و الدهور و تألفت السّنون و الأحقاب من الأیّام و الشهور وکتب الخاطی محمد علی الاصفهانی فی ۱۱۶۲(ه.ق.)

۲- نسخه (دا): این نسخه متعلق است به دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. خط این نسخه ناخوانا نوشته شده بگونه‌ای که گاهی قرائت آن نیاز به ذرّه‌بین دارد.

آغاز: شروع این نسخه همانند آغاز نسخه (ك) می‌باشد. درکنار این نسخه حواشی بسیاری نوشته شده است. این نسخه در ۴۰ برگ و ۸۰ صفحه تحریر یافته است.

انجام: پایان متن نسخه با نسخه اصل تفاوتی ندارد وکاتب هذه النسخة فقیر ربّه الغنی و عبده الجانی حسن بن محمد بن عبدالله الحسینی الموسوی... تحریراً ۲ صفر المظفّر سنه ۱۱۶۳ه .ق. این نسخه یک سال بعد از نسخه اصل نگاشته شده است.

۳- نسخه (مش): این نسخه در صفحه ۳۴۶ فهرست ج ۲ کتابهای خطی دانشکده الهیات مشهد و به شماره ۵۹۲/۲ درکتابخانه دانشکده الهیات مشهد موجود است.

آغاز و سرانجام: شروع و ختم این نسخه همانند نسخه اصل است. و تاریخ کتابت آن همزمان با تاریخ نسخه اصل یعنی دوم محرم یکهزار و صد و شصت و دو ۱۱۶۲ه .ق می‌باشد.

نسخه دوازده سطری ۱۱×۶/۵، و دارای ۱۰۰ برگ ۱۷×۱۲ و حاوی حواشی بسیاری است و در هامش آن ازکتابهایی چون، شرح قدیم، حکمة العارفین، اسفار، مواقف نام برده شده است. عنوان و نشان شنگرف وکاغذ نخودی است. از

دانشمند محترم جناب آقای دکتر محمود یزدی مطلق (فاصل) که این نسخه را به بنده معرفی کردند تشکر می‌نماید.

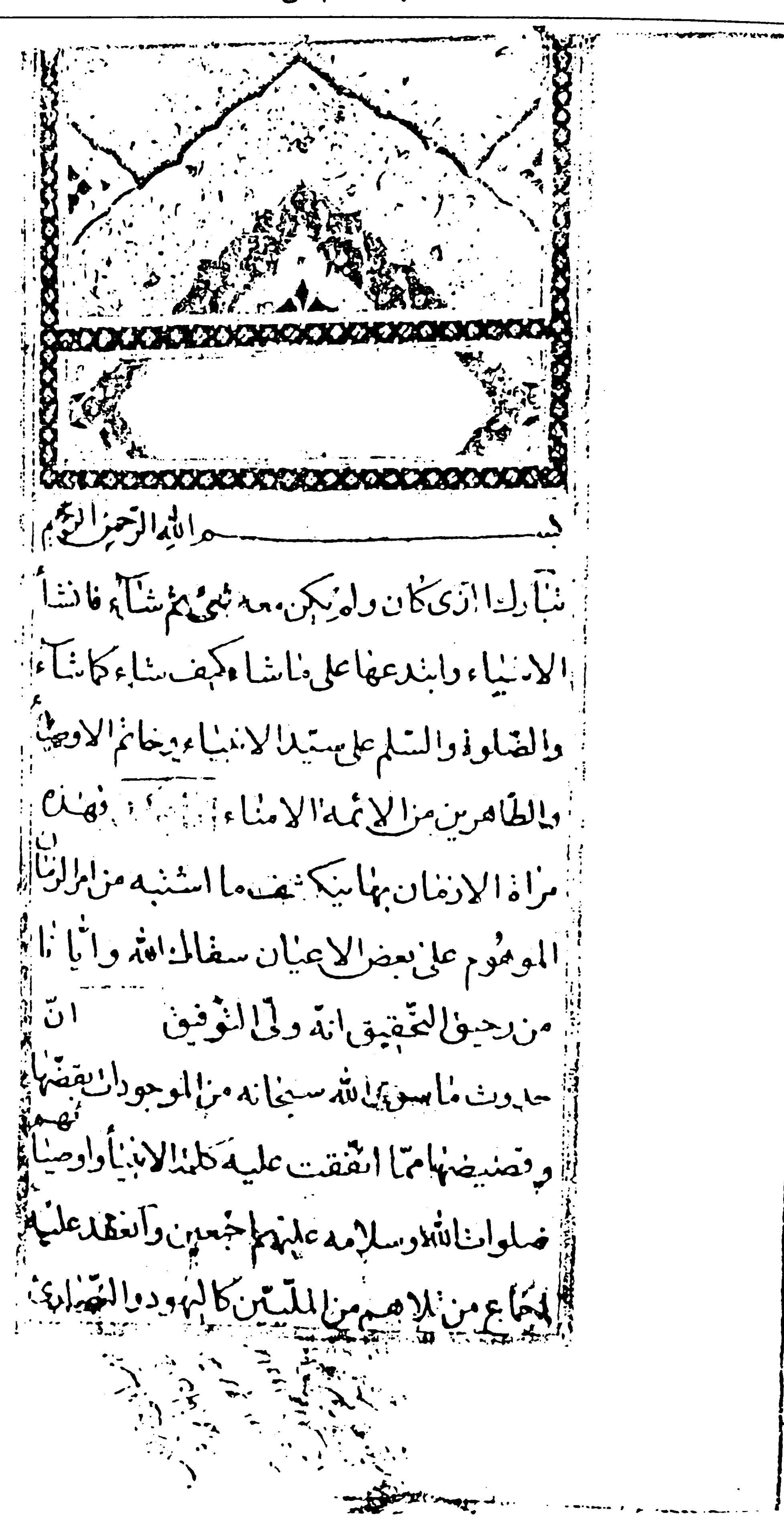
۴- نسخ موجود کتابخانه آیت‌اللّه العظمی مرعشی: نسخ موجود درکتابخانه آیةالله مرعشی که توسط دانشمند محترم جناب حجةالاسلام آقای محمد علی حائری معرفی گردید عبارتند از:

الف: ضمن مجموعه شماره ۱۰، کتاب دوّم، از پشت برگ ۹ تا روی برگ ۸۲. تاریخ فراغت از تحریر دوّم محرم ۱۱۶۲ هجری قمری است و آغاز و انجام آن همانند نسخه اصل است.

ب: ضمن مجموعه شماره ۴۳۱۹، کتاب دوّم، ۲۲-۶۳. به خط حسین بن محمد علی خوراسگانی به سال ۱۱۶۵ هجری قمری، نگارش یافته و دارای حواشی است.

ج: ضمن مجموعه شماره ۵۱۲۸، کتاب اول، ۲-۷۲. به خط محمد علی اصفهانی به سال ۱۱۶۲هـ .ق. تحریر یافته است. این نسخه عین نسخه اصل می‌باشد.

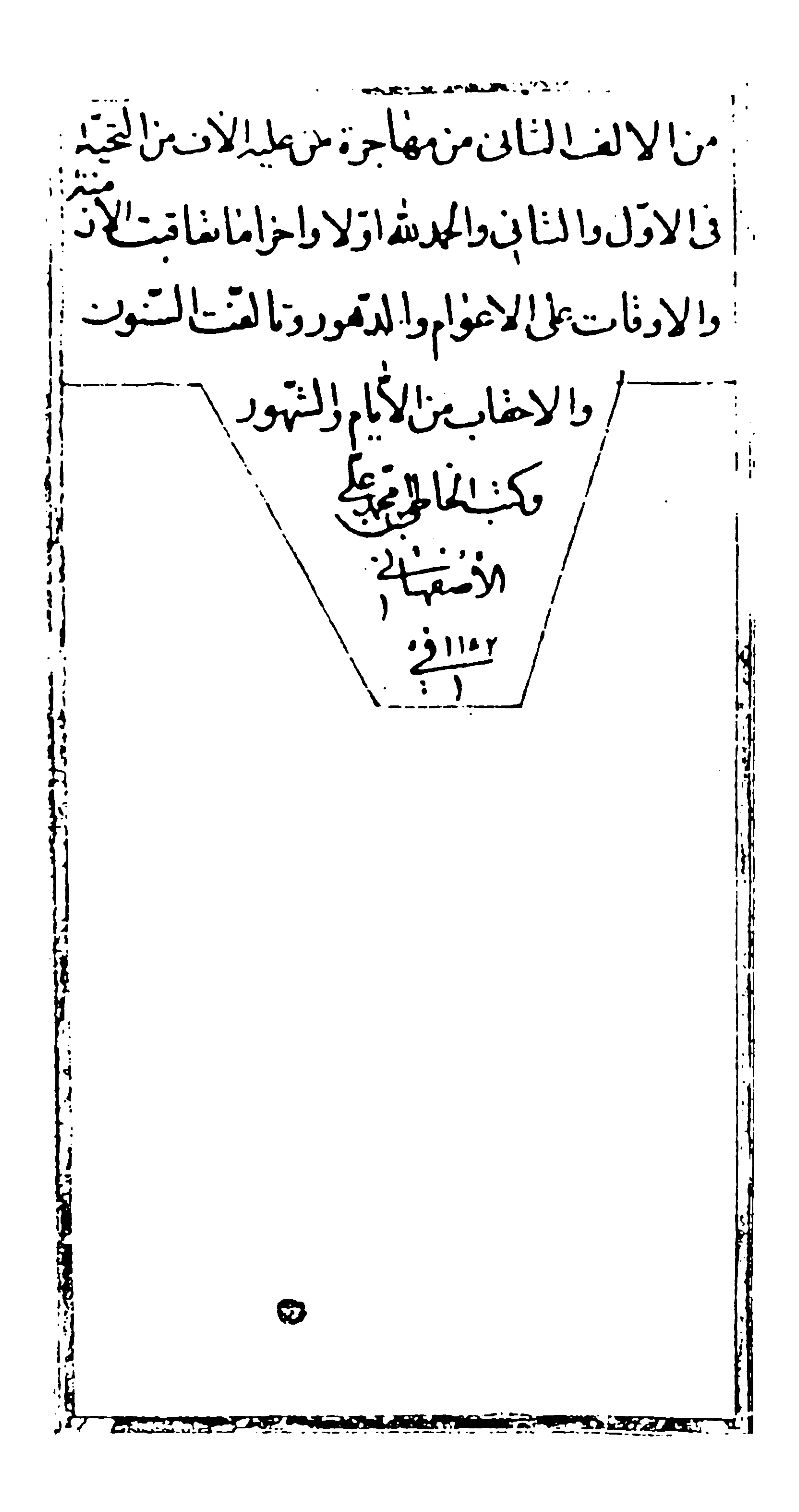
د: ضمن مجموعه شماره ۵۱۵۹، کتاب اول ۱-۴۸. در عصر مؤلف نگاشته شده و دارای حواشی از مولف است.



تصویر شماره ۱: صفحه اول نسخه (ك)

الارادة على منافى المكلّفين واما فى الحركات والاوضاع
الفلكية كما اختاره الحكماء الذاهبون الى ما يستلزم ذلك
وبعدا للنسيا والتى لا يكون التسلسل باعتبار هذا الزمان
ونحوه الآن الامور الاعتبارية ولا كلام فى التزام ولا
محذور فى التزامه كما فى مراتب الاعداد وما شاكلها على انه
من قبيل الاعتبارات التى لا تقف عند حد فلنقف على
هذا الحد من البيان فى مرآة الازمان اذ قد يتيسر بتوفيقه
تعالى نقض ما اعتبر به حواشى ذيل ما افاده المحقق طاب
ثراه مما لا يشفى العليل ولا يعرض عما اكثر فيه المولع بالتكرير
والتطويل بما لا يروى الغليل ويستغنى من استقصى
ما فيها عن ايراد ما فيه من القال والقيل واتفق الفراغ
عما امر به وعزم عليه ممن يحتسب فيما صدع به الفوز بما
اعد الله تعالى من الرضوان محمد بن محمد زمان من الله
العفو عليهما بالرحمة والغفران واسكنهما بحابح الجنان
فى الثانى من الاول للعام الثانى من السابع للثامنة

تصویر شماره ۲: صفحه ۹۲ نسخه (ك)


من الالف الثانی من مهاجرة من علیه الالف من التحیة
فی الاول والثانی والحمد لله اولا واخرا ما تعاقبت الازمنة
والاوقات علی الاعوام والدهور وما الفت السنون
والاحقاب من الایام والشهور
وکتب الخادم محمد علی
الاصفهانی
فی ۱۱۶۲

تصویر شماره ۳: صفحه آخر نسخه (ك)

تصویر شماره ۴: صفحه آخر نسخه (دا)

(ط)

من ان لا يقتضي عدم جواز انتزاعه من الواجب ضرورة ولا يشهد
له برهان سواء قيل بانتزاعه من الوجود ثم بتخلية امتناع طريان
العدم عليه لان هذا الوصف ثابت له سبحانه في ذاته من غير
توقف على اعتبار تعاقب الزمان او غيره فانه من لوازم الوجود
الذاتي الذي هو عين ذاته او امر لا يحتاج ثبوته للذات الى
امر سوى الذات ومجرد الاستلزام بين الوصف المذكور و
البقاء غير كاف في الزام المذكور فان انتزاع البقاء بالمعنى المذكور
عن الذات متأخر عن ثبوت هذا الوصف بل عن انتزاع لزماً
ايضا او قيل بانتزاعه منه ما حققنا ... لا انتفاء العدم
على هذا التقدير ايضا على ما بيناه وكون الانتزاع ادراك
امر من اخر بضرب من التحليل لا يستلزم الا ان يكون ذلك الامر
بحيث يصلح لذلك اذ لا بد في انتزاع امر من امر من منشأ في المنتزع

تصویر شماره ۵: نسخه (مش)

ج: بررسی مطالب مرآة الازمان و تحلیلی انتقادی از نظریه زمان موهوم

مسئله حدوث عالم از مهمترین اصول عقاید اسلامی، بویژه از اصول عقاید فرقه امامیه است. در صدر اسلام، چون حدوث عالم، اتفاقی ارباب ملل و ادیان بود، تصور نمی‌شد که کسی پیدا شود که صانع و مبدأ آفرینش را بپذیرد، ولی به حدوث عالم اعترافی نداشته باشد. چون مسلمانان به تدریج به مطالب فلسفی انس گرفتند و حقایق شرع را با مصطلحات فلسفه آمیختند؛ موضوع حدوث عالم وارد مرحله جدیدی گردید و مطرح انظار و محل نزاع و تصادم افکار گردید، تا آنجا که مسلمانان در دو جبهه مخالف مقابل هم قرار گرفتند و هر یک نیز تعابیر مختلفی از حدوث مطرح ساختند:

۱ـ نظر حکما: نظر فلاسفه این است که حدوث عبارت است از مسبوقیت به عدم. اگر سبقت عدم چیزی با لذات باشد، آنرا حادث ذاتی و اگر سبقت عدم بالزّمان باشد آنرا حادث زمانی گویند. بنابراین حدوث به ذاتی و زمانی تقسیم می‌گردد. نظر فلاسفه این است که مراد از حدوث عالم، حدوث ذاتی است، عدم بر وجود عالم ذاتاً سبقت دارد نه زماناً.

۲- نظر متکلمان: متکلمان معتقدند که آنچه از معنای حدوث در اذهان مرتکز است، همان حدوث زمانی است، یعنی حادث موجودی است که عدمش بر وجودش تقدم زمانی داشته و بعد از اینکه نبود هستی یافته باشد. و تقدم ذاتی عدم چیزی بر وجودش بیشتر جنبه قراردادی دارد که در اصطلاح فلسفی مطرح شده است. چه در نظر مردم، حتی دانشمندان، تقدم بالذات تنها در مورد تقدم بالعلیه، تصور می‌شود و چون علت بودن چیزی برای وجودش غیر معقول است، تقدم عدم چیزی بر وجودش تصور صحیحی نیست. و اینکه می‌گویند: «الممکن من ذاته

أن یکون لیس و من علته أن یکون أیس» در نتیجه عدم هر چیزی در رتبه ذات است و ما با لذات بر ما بالغیر مقدم است، مغالطه‌ای بیش نیست، و ماهیت ممکن «من حیث هی» غیر از نفس ماهیت، چیزی نیست. پس تقدم ذاتی عدم بر وجود را با هیچیک از اقسام تقدم نمی‌توان تفسیر کرد.

میرداماد، معلم ثالث،(1) قسم ثالثی برای حدوث قائل شده که از آن به حدوث دهری تعبیر کرده است، با این بیان که عدم حادث سه نوع است:

۱ـ عدمی که از آن در مرتبه ذات تعبیر به لیس مطلق می‌شود و این عدم برای ممکن در حال وجودش نیز ثابت است.

۲ـ عدمی که از آن، به عدم متکمّم تعبیر می‌کنند و این عدم برای هر حادث زمانی قبل از وجودش ثابت است.

۳ـ عدمی که از آن، به عدم صریح و عدم دهری تعبیر می‌شود.

بنابر نظر میرداماد هیچیک از معانی عدم، مقابل وجود اشیاء نیست، مگر معنای سوم، زیرا که عدم به معنای اول با وجود، در یک زمان جمع می‌شود، ولی به حسب ذات بر آن سبقت دارد، و عدم به معنای دوّم که زمانش با زمان وجودش مغایر است، یکی از شرایط تناقض وحدت در زمان است. تنها عدم مقابل با وجود چیزی، همان عدم صریح است که محدود به حد و حالی نیست. او برای موجودات سه وعاء مطرح کرده که عبارتند از:

۱ـ وعاء زمان که ظرف زمانیات و متعلق به عالم ماده و مادیات و امور متغیر، و حاصل نسبت متغیر به متغیر است.

۲ـ وعاء دهر که ظرف وجود زمان و نسبت ثابت به متغیر است.

۳ـ وعاء سرمد که ظرف محیط به دهر و نسبت ثابت به ثابت است.

میرداماد با تعمق و تأمل در مباحث متکلمان و فلاسفه گذشته و همچنین با ژرف نگری در آیات و روایات به ویژه روایات امامان معصوم (ع) در بسیاری از مسائل فلسفی ـ کلامی مبدع است که از جمله بدایع حکمی او می‌توان نظریه حدوث دهری عالم او را ذکر کرد که از طرف **آقا جمال خوانساری** و به تبع او به وسیله **محمدبن‌محمد زمان کاشانی** (متوفی بعد از ۱۱۷۲ هـ. ق) یعنی نویسنده کتاب «**مرآة الازمان**» مورد انتقاد قرار گرفت. محتوای کتاب **محمدبن‌محمد زمان کاشانی** در راستای تأیید نظرات **آقا جمال محقق خوانساری** معتقد به زمان موهوم، و نقد نظریه حدوث دهری میرداماد است.

معضل بسیاری از متکلمان در مورد حدوث زمانی عالم این بوده است که اگر حقیقت زمان خود جزئی از عالم ماده و منتزع از جهان مادی متحرک بوده باشد چگونه می‌توان گفت که پیش از هستی جهان، زمان تحقق داشته است؟ متکلمان در پاسخ به این معضل و همچنین برای اینکه تبیینی معنا دار برای حدوث جهان داشته باشند متوسل به نظریه «**زمانِ موهوم**» قبل از پیدایش جهان شده‌اند؛ به این معنا که عالم در زمانی موهوم وجود نداشت و سپس خداوند بر اساس مشیت خود جهان را آفرید. فلاسفه زمان موهوم را سخن نامعقول تلقی کردند و در صدد ابطال آن برآمدند. یکی از نظریات فلسفی که به رد نظریه «**زمان موهوم**» پرداخته تئوری «**حدوث دهری**» میرداماد است که او با طرح این نظریه نه تنها به ابطال زمان موهوم پرداخته بلکه حدوث عالم که معتقد ملل و ادیان الهی بوده است را نیز از این طریق اثبات کرده است.

حدوث دهری او آن چنان بحث‌انگیز بوده و هست که پس از ارائه آن از طرف **میرداماد** مورد بحث و نقد اندیشمندان بعدی قرار گرفت و در نقد و اثبات آن نظریه

کتب و رسائل متعددی نگاشته شد. برای نمونه **جمال الدین خوانساری** (متوفی ۱۱۲۵ هـ ق) در حاشیه خود بر حاشیه **خفری** بر الهیات **تجرید**، و **محمدبن‌محمد زمان کاشانی**[۲] درکتاب خود به نام **مرآة الأزمان** نظریه حدوث و زمان دهری او را مردود دانستند ولی حکیم نامی **محمداسماعیل‌بن محمد حسن مازندرانی** معروف به خواجوئی (متوفی ۱۱۷۳ هـ ق) در رساله‌ای به نام رساله **ابطال الزمان الموهوم**، به تأیید نظریه میرداماد و رد منتقدان میرداماد از جمله **آقا جمال الدین خوانساری** پرداخته است.

حکیم معاصر سید ابوالحسن رفیعی قزوینی می‌گوید: فضلا و اکابر همچون علامه کاشانی، علامه خوانساری، محقق لاهیجی و فاضل سبزواری مقصود میرداماد را متوجه نشدند و در توجیه حدوث و زمان دهری او به اشتباه افتادند. «أثبت فی هذا الکتاب [القبسات] الحدوث الدّهری بوجه لامزید علیه الّا انّ الفضلاء الّذین جاؤوا من بعده حتی النّحاریر الأکابر منهم لم یطلع علی مغزیٰ مرامه کالعلّامة الکاشانی، و العلامة الخوانساری و المحقق اللّاهیجی و الفاضل السبزواری من المتأخّرین...[۳]»

قبل از میرداماد ابن سینا درکتاب **التعلیقات**[۴] و **عیون الحکمة** و **ابوالبرکات بغدادی** از زمان دهری سخن گفته‌اند ولی میرداماد است که برای اولین بار مسئله حدوث دهری را در ارتباط با زمان دهری مطرح کرد و از این طریق به ابطال زمان موهوم متکلمان پرداخت.

بنابر نظر **ابن سینا** عقل سه نوع کَوْن را تصور می‌کند: ۱ـ کَوْن در زمان که عبارت است از ظرف زمان اشیاء متغیر که دارای مبدأ و منتها می‌باشد و آغاز و انجام آن متفاوت است. زمان بدین معنا پیوسته در سیلان و تجدّد است. ۲ـ کَوْن با

زمان که آنرا دهر می‌نامند. این نوع کَوْن محیط بر زمان است. زمان بدین معنا از حرکت فلک ناشی می‌شود و عبارت است از نسبت ثابت به متغیر. وهْم قادر به درک این زمان نیست، زیرا وهم هر چیزی را در زمان ادراک می‌کند و برای هر چیزی که در ظرف زمان قرارگرفت ماضی و حال و مستقبل فرض می‌نماید. ۳ـکَوْن ثابت با ثابت که محیط بر دهر است و آنرا سرمد گویند. دهر وعاء و ظرف زمان و محیط بر زمان می‌باشد. زمان از وجود بهرهٔ اندکی دارد زیرا پیوسته در سیلان است و هیچ ثباتی ندارد.

امام فخررازی بنابر مشی خود در این باب پرسشهایی را مطرح می‌کند و نقد خود را بر نظریه ابن سینا در قالب دو سؤال کلی مطرح می‌کند. او می‌گوید ابن سینا بیان نکرده است که آیا آنچه دهر و سرمد نامیده عبارتند از این نسبت‌ها یا امر دیگری که مقتضی حصول این نسب است؟

سؤال دیگر این است که دهر و سرمد جوهراند یا عرض و اگر جوهرند جوهر جسمانی‌اند یا جوهر روحانی؟

رازی در ضمن، سؤالات فرعی دیگری را عنوان می‌کند که از جمله آنها این است که: آیا دهر ذاتاً ثابت است یا متغیر، و اگر ثابت است می‌تواند سبب نسبتهای متغیر باشد یا نه؟ اگر دهر که خود ثابت است منشأ نسبت‌های متغیر باشد، این نظر عقیده افلاطون است. چگونه دهر در عین حال که ثابت است علت حصول نسبت‌های موجود میان اشیاء ثابت و نسبت‌های موجود میان اشیاء متغیر خواهد بود؟ در صورتی که دهر ذاتاً متغیر باشد آیا می‌تواند موجب حصول و تحقق نسبت‌ها در اشیاء ثابت باشد؟

ابن سینا در کتاب **عیون الحکمة** می‌گوید: «الدّهر فی ذاته من السرّمد، و هو

بالقیاس الی الزمان دهرٌ»: دهر ذاتاً از سرمد است و در مقایسه با زمان دهر نامیده می‌شود. در نتیجه دهر ذاتاً ثابت است و عامل نسبت‌های متغیر در زمان می‌باشد. این نظریه عین عقیده افلاطون است که می‌گوید: زمان جوهر قائم به ذات و مستقل است و در عین حال عامل مقیاس این احوال مختلف می‌باشد. امام فخر در اینجا می‌گوید: مشائیان نتوانستند معنای دقیق سخن ارسطو را دریابند که می‌گوید: زمان مقدار حرکت است، مگر با توسل به سخن افلاطون. خود امام فخر نظر افلاطون را می‌پذیرد.(۵)

میرداماد با ابداع حدوث دهری خواست تا در مناط نیازمندی معلول به علت طرحی نو در فلسفه اسلامی ارائه دهد، زیرا نه حدوث ذاتی ممکنات را که از طرف فلاسفه گذشته مثل ابن سینا بیان شده بود در تبیین این مسئله فلسفی صحیح می‌دانست و نه حدوث زمانی متکلمان را.

در اینجا لازم است قبل از تبیین حدوث دهری، حدوث ذاتی و زمانی را که نظر حکما و متکلمان است تعریف کنیم و سپس تفاوت حدوث دهری را با هر دوی آنها بیان کنیم تا ویژگی حدوث دهری در حلّ ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت بهتر معلوم گردد.

حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود به غیر یا به عدم، اگر این تقدم و پیشینی زمانی باشد حدوث را زمانی و اگر این تقدم و پیشینی ذاتی باشد حدوث را ذاتی می‌گویند. به عبارت دیگر هرگاه وجود شیئی بعد از عدم مطلق باشد آنرا حدوث ذاتی و افاضه مستمر بدین نحو را ابداع نامند... لأنّه لایخلو أمّا أن یکون هو وجود الشیی بعد صرف لیسیّته المطلقة بعدّیة الذات... و هذا النّوع هو المسمّیٰ حدوثاً ذاتیّاً...(۶)

لیسیّت ذات عبارت است از امکان یعنی لا اقتضائیت نسبت به وجود و عدم که گاهی از آن به «عدم مجامع» تعبیر می‌شود.(۷) از نظر حکما ملاک نیاز بـه عـلّت «امکان» است. لیسیت ذاتی ماهیت بر وجود خود ماهیت که معلول است مقدم است. بنابراین لیسیّت ذاتی بر احتیاج به علت مقدم است، و نیازمندی به علت بر ایجاد علّت مقدم، و ایجاد علّت بر وجود معلول مقدم خواهد بود. از تقدم لیسیت ذاتی ماهیت بر وجود خود ماهیت به حدوث ذاتی تعبیر می‌شود.

حدوث زمانی، تقدم عدم واقعی شیئی بر وجود شیئی است. اگر زمانی باشد که شیئی وجود نداشته باشد و سپس در زمان بعد به وجود آمده باشد آنـرا حـادث زمانی گویند.

«.... هوکون وجود الشیئی فی الزّمان مسبوقاً بعدمه الزّمانّی **المتقدّر السّیلان** الواقع فی الزمان القبل قبلیة متکمّمة زمانیة».(۸)

میرداماد در بحث حدوث دهری خواسته است نظری جامع‌تر از نظر حکما و متکلمان گذشته در مورد کیفیّت نشأت خلقت از خالق بیان کند. بر این اسـاس از طریق حدوث دهری، حدوث عالم را اثبات می‌کند. نظر حکمای سلف همچون ابن سینا در مورد مناط نیازمندی معلول به علّت مبتنی است بر عدم ذاتی ممکنات در مقابل، متکلمان مناط احتیاج معلول به علت را حدوث زمانی گرفته‌اند. از نظر میرداماد عدم ذاتی اعتباری است نه واقعی و نفس الأمری و از این جهت می‌گوید: بنابر نظر حکما عدم ذاتی ممکنات حاکی از امری اعتباری است و گویی ممکنات مسبوق به عدم نیستند زیرا عدم آنها با این بیان واقعی نیست. از طرفی بر خلاف نظر متکلمان نمی‌توان عالم را حادث زمانی تلقی کرد و آنرا مسبوق به عدم زمانی داشت، زیرا زمان خود ناشی از حرکت و حرکت ناشی از جسم است و هـمه از

اجزاء ممکنات می‌باشند. پس نمی‌توان گفت عالم ممکنات مسبوق به عدم خودش در وعاء زمان است. زیرا این فرض مستلزم اجتماع وجود و عدم زمان در ظرف و احد است. به علاوه با فرض حدوث زمانی عالم ممکنات، در وعاء وَهْم می‌توان زمانی را تصور کرد که در آن حق تعالیٰ فاقد هر گونه اثر و معلول است و لازمه این طرز تفکر تعطیل است، که در دایره خلقت حق تعالیٰ که فیّاض علی الأطلاق و نامتناهی است، به وجود می‌آید و در ضمن در استمرار فیض او توقف و امساک پدید می‌آید که با مقام ربوبی او منافات دارد.

به عبارت دیگر، تصور تخلخل زمانی بین وجود علّت تامه مطلقه و وجود معلول آن محال است. حرکت پیدا کردن کلیدی که در دست است با حرکت دست همراه و همزمان است و فاصله زمانی میان حرکت دست و حرکت کلید وجود ندارد. اگر علت تامه مطلقه از ازل موجود و قدیم باشد مستلزم آن است که معلول او نیز چنین باشد، یعنی از نظر قدم زمانی همدوش او باشد. این بدان معنا نیست که علّت تامه مطلقه هیچ نوع تقدّمی بر معلول خود ندارد، تقدم در این رابطه تقدم رتبی وجود علت بر معلول است. از این مسئله نکته دیگری ظهور دارد و آن این است که ممکنات فی نفسه از نظر هستی‌شناسی (Ontology) عدم اند و چیزی جز اثر علّت خود نیستند. سرچشمه این نگرش از نظر فلسفی به ابن سینا و در مقوله عرفانی به ابن عربی می‌رسد. بدین معنا که همه ممکنات ذاتاً معدوم‌اند و اگر نسبتی با وجود دارند در اثر ارتباط با علّت تامه است. ابن سینا می‌گوید: «الممکن من ذاته أن یکون لیس و من حیث علّته أن یکون أیس»: ممکن به اقتضای ذات خود مقتضی عدم و به اعتبار علّت خود مقتضی وجود است. از لیسیت ذات گاهی عدم مجامع تعبیر می‌شود.

میرداماد حدوث جهان ممکن را مبتنی بر عدم ذاتی ندانسته و مسبوق به عدم ذاتی نمی‌داند، زیرا همانطورکه گفته آمد عدم ذاتی امری اعتباری است و نه واقعی. ممکنات مسبوق به عدم صریح و واقعی و انضمامی هستند که این نوع عدم با عدم ذاتی که اعتباری است، متفاوت می‌باشد. این عدم واقعی[۹] از نظر میرداماد **عدم فرا زمان** است که از آن به **دهر** تعبیر کرده است.

«فاذن تتحصّل فی نفس الأمر، اوعیة ثلثه، فوعاء الوجود المتقدّر السیّال، اوالعدم المتقدّر المستمّر للمتغیّرات الکیانیّة بما هی متغیرة، زمان. و وعاء صریح الوجود المسبوق بالعدم الصریح، المرتفع عن افق التّقدر و اللّاتقدّر، للثابتات بما هی ثابتات، و هو حاقّ متن الواقع، دهر. و وعاء بحت الوجود الثابت الحق الْمتقدس عن عروض التغیّر مطلقاً، والمتعالی عن سبق العدم علی الإطلاق، و هو صرف الفعلیّة المحضة الحقّة من کل جهة، سرمد. و کما الدّهر ارفع و اوسع من الزمان، فکذالک السرمد اعلیٰ و اجلّ و اقدس و اکبر من الدّهر. فالحدوث بحسب سبق الصّریح، احقّ الأسماء واجدرها به الحدوث الدّهری.»[۱۰]

نکته مورد نظر میرداماد این است که در حدوث زمانی و ذاتی بین قبل و بعد تقابلی نیست ولی در حدوث دهری هیچ نوع امتداد و انقسامی وجود ندارد یعنی حد عدم صریح پیشین در دهر از حدّ حدوث بعدی متمایز نمی‌باشد. بنابراین تصور سلب دهری باطل است و به جای آن بایستی از ایجاب ثابت دهری[۱۱] سخن گفت. هر ممکن الوجودی، یعنی هر موجودی که وجودش از غیر نشأت می‌گیرد قبل از اینکه هستی پیدا کند مسبوق به عدم واقعی است یعنی نبودن آن واقعیت دارد نه اینکه عدم آن اعتبار می‌گردد. بنابراین در حدوث ذاتی عدم به معنای سلب بسیط و محض نیست ولی در حدوث دهری لیسیت بسیط همیشه

محقق است و با فعلیت وجود حادث در عالم واقع از طرف علّت منافاتی ندارد. امکان ذاتی به قوه شبیه‌تر است تا عدم.(۱۲) فاعل مفیض ذات معلول را از عدم به عرصه وجود در عالم واقع بیرون می‌آورد نه در مرتبه ماهوی آن که لا اقتضا و اعتباری است.

مراد از دهر زمان بحت و بسیط است که در آن حدوث یا امکان دستخوش امتداد و تغییر و کشش زمان نیست. اگر چه میرداماد در این نظر متأثر از افکار ابن‌سیناست ولی سخنان ابن‌سینا را کافی نمی‌داند و خود به بسط و تحلیل آن می‌پردازد. او می‌خواهد ثابت کند که حدوث ذاتی ابن‌سینا که به تدریج به یک تمایز صرفاً لفظی میان خدا و عقول کلی تغییر یافته بود با دقتی بیشتر این یک حدوث عینی و واقعی است که در مرتبه وعاء دهر تحقق دارد.

پروفسور **هانری کربن** در این مورد معادل رویداد ازلی événement را بکار برده است. شارحان اصالت ماهیتی ابن‌سینا حدوث عقول و نفوس و اجرام سماوی را از ذات باری با آنکه حدوث زمانی نیست صرفاً امر اعتباری و عقلی گرفته‌اند. میرداماد این حدوث را امری واقعی تلقی کرد و با قبول آن میان دهر و سرمد تمایز و تفاوت واقعی و اساسی قائل شد.

معلم ثالث وعاء و ظرف وجود عالم را به سه قسم تقسیم می‌کند:

۱ـ وعاء عالم سرمد که، نسبت ثابت به ثابت است و ظرف و قلمرو ذات باری تعالی و صفات و اسماء اوست.

۲ـ وعاء یا عالم دهر که، نسبت ثابت به متغیر است و قلمرو مجردات عقلی محض می‌باشد.

۳ـ وعاء یا عالم زمان که، نسبت متغیر به متغیر می‌باشد و قلمرو موجودات عالم

کون و فساد است.(۱۳)

آخرین وعاء در سیر صعودی وعاء سرمد است که از حیث وجود برتر از تمام عوالم و محیط بر همه آنهاست. عالم دهر یا فرازمان فوق عالم زمان و محیط بر آن و تحت عالم سرمد قرار دارد و موجوداتش کامل‌تر از موجودات عالم زمان است. وعاء زمان پائین‌ترین عوالم از حیث وجود می‌باشد و موجودات آن از حیث کمال ناقص‌تر از عالم دهر است. موجودات زمانی همه نه به نحو تغیّر و کمّی، بلکه به نحو ثبوت در وعاء دهر موجودند. هر عالم برتری شامل عوالم پایین‌تر است ولی هر عالم پایین‌تر مشتمل بر عالم برتر نخواهد بود. با توجه به سلسه طولی سرمد، دهر و زمان، هر یک از عوالم مادون در مرتبه عوالم برتر از خود مسبوق به عدم یعنی عدم واقعی هستند. بر این اساس وجود واقعی عالم برتر، عدم واقعی عالم نازل‌تر است. به تعبیری دیگر مرتبه ناقصه عالم مادون در عالم برتر وجود ندارد و از آن تعبیر به عدم نفس الامری و واقعی شده است. هر وجود نفس الامری در عالم برتر قلمرو و ظرف و وعاء عدم واقعی نفس الأمری عالم فرودین است. همانطور که مجرّدات در وعاء سرمد عدم نفس الأمری دارند، ممکنات مادی نیز در وعاء دهر عدم نفس الأمری دارند و مسبوق به حدوث دهری هستند.

بر خلاف عقیده حکما و متکلمان این حدوث نه حدوث ذاتی است نه زمانی بلکه این نوع حدوث، دهری یعنی حدوث واقعی و نفس الأمری است. برای مثال پدیده‌های زمانی علاوه بر حدوث ذاتی مسبوق به عدمهای زمانی، دهری و سرمدی‌اند و موجودات عالم دهر مسبوق به عدمهای دهری و زمانی می‌باشند. عالم سرمد فوق تمام عوالم است و حتی در عالم تصور هم مسبوق به هیچ عدمی نیست زیرا آن عالم حقیقت حقه تمام عوالم مادون است (إنّه هو الحقّ) و عدم در

آن ساحت راه ندارد.

«فقد تلخّص من ذلک کلّه، انّ الباری الحقّ الواجب الذات سبحانه بجمیع جهاته و صفاته، موجود فی السّرمد، لافی الزّمان، و لا فی الدّهر، بل متعالیاً عنهما، و متقدّساً عن لوازمهما و عوارضهما و خواصّهما و احکامهما، سرمداً ازلاً و ابداً.

والجواهر الثاتبه بمالها من الصفات و العوارض، من فرائض الکمالات و نوافلها، موجودة فی الدّهر، لافی السّرمد و لافی الزّمان بوجه من الوجوه اصلاً.

و المتغیّرات المعروضة للسّیلان و الفوت و اللّحوق، بما هی متغیرات، انّما هی موجودة فی الزّمان، لا فی السّرمد و لا فی الدّهر، و لاحظّ لها بهذا الأعتبار من الوجود فی الدّهر مطلقاً. فامّا من حیث أنّ کلاً منها ثابت الحصول فی وقته، غیر مرتفع التحقق عن زمان وجوده ابداً، إذ وقت حصول الشیی لایکون وقتاً للاحصوله اصلاً بالضّرورة الفطریة، فهی من هذه الجهة موجودة فی الدّهر، لافی السرمد و لا فی الزمان، فَلْیُتثبّتْ».[۱۴]

میرداماد نه تنها با نظریه حدوث دهری میان نظریه متکلّمان و حکمای سلف خود وفق داد بلکه در توافق شرع و عقل و حکمت طرحی نو افکند. به هر تقدیر نظریه حدوث دهری او بدیع و بکر می‌نماید.

به نظر نویسنده میرداماد در ابداع این تئوری از آیات و احادیث الهام گرفته است. از جمله آیات می‌توان به این آیه اشاره کرد:«هل أتی علی الإنسان حین من الدّهر لم یکن شیئاً مذکوراً»:[۱۵] به راستی که بر آدمی مدتی از روزگار گذشت که چیز قابل ذکری نبود؛ و آیه: قال ربّک هو علیّ هیّن و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئاً:[۱۶] چنین است، پروردگارت گفته: که این بر من آسان است، پیش از این نیز ترا که چیزی نبودی آفریده‌ام. از جمله احادیث می‌توان به این حدیث معروف اشاره

کرد: «کان اللّه و لم یکن معه شیئی، ألان کما کان:[17] خداوند در ازل بود و چیزی با او نبود اکنون هم چنان است؛ قال **عمران صائبی، للرضا** ـ علیه السلام: یا سیّدی ألا تخبرنی عن الخالق إذا کان واحداً لاشیئی غیره و لاشیئی معه ألیس قد تغیر بخلقة الخلق؟ قال **له الرضا** ـ علیه السلام ـ: لم یتغیّر عزوجلّ ـ بخلق الخلق و لکن الخلق یتغیّر بتغیّره...

در همین حدیث، **عمران صائبی** می‌گوید: که «یا سیّدی ألا تخبرنی عن الإبداع خلق أم غیر خلق؟ قال الرّضا ـ علیه السلام ـ: بل خلق ساکن لا یدرک بالسّکون و انّما صار خلقاً لأنّه شیئی محدث، و اللّه الذی أحدثه فصار خلقاً و انّما هو اللّه، عزوجل، و خلقه و لاثالث بینهما و لا ثالث غیر هما...[18] مقصود از «و لا ثالث غیر هما» یعنی هیچ واسطه‌ای میان علت و معلول و خالق و مخلوق نبود و نیست یعنی هر گونه واسطه میان خدا و خلق مسلوب است به سلب بسیط. «إنّ اللّه لم یزل بلا زمان و لا مکان و هو الان کما کان».[19]

میرداماد قبل از **کانت** این نکته را بیان داشته که معرفت تجربی جز در وعاء و ظرف متصور نیست و تصور عدم فرا ـ زمانی تنها از طریق شهود فراحسی امکان‌پذیر است. **توشیهیکو ایزوتسو** در تحلیل دقیق خود می‌گوید: موجودات مادی که دائماً در سیلان‌اند از وجود کامل بهره‌ای ندارند و به همین جهت به آنها ناموجود گویند. ولی ناموجود بودن آنها در ظرف زمان نیست، زیرا در ظرف زمان تحقق و وجود دارند، پس در قلمرو وعاء برتر یعنی دهر است که می‌توان گفت آنها معدوم‌اند، زیرا دهر شامل خود زمان هم خواهد شد. میرداماد بیشتر به اثبات وجود دهری پرداخته و فرصت نیافته است که ماهیت دهر را بطور مبسوط تحلیل کند.[20]

نقد و بررسی زمان موهوم: مسئله زمان موهوم که اکثر متکلّمان قائل به آنند در مورد ربط حادث به قدیم مطرح شده و از فروع مسئله حدوث و قدم عالم است. چون متکلّمان ساحت قدس الهی را منزّه از هر گونه آثار حدوث دانستند، سعی کردند تا در بحث حدوث و قدم نیز به تصوّر خود به نظریه‌ای متوسّل شوند تا در ورطهٔ قدم عالم قرار نگیرند و ضمناً با اعتقاد به حدوث عالم از طریق زمان موهوم خلأ میان قدیم و حادث، واجب و ممکن، خالق و مخلوق و علت و معلول را پر نمایند. زیرا بنابر سنخیت میان علت و معلول، علیّت ثابت، ثابت و علیت متغیّر، متغیّر و علّت قدیم، قدیم است. حکمای پیشین چون **ارسطو** حلّ این مشکل، یعنی ربط حادث به قدیم را تنها از طریق حرکت امکان‌پذیر دانستند و بهمین جهت متکلمان راکه در مقابل آنها به زمان موهوم متمسّک شدند، سخت مورد انتقاد قرار دادند. انتقادات حکما در این موضوع به تدوین رسائل متعدد و متنوّعی تحت عنوان ابطال زمان موهوم منجر گردید، که از جمله آن رسائل، رساله جامع حکیم متأله آخوند ملااسماعیل خواجوئی به نام «**رسالة فی ابطال الزّمان الموهوم**»(۲۱) می‌باشد که ما در این مقاله ضمن معرفی آن به اجمال به تحلیل نکات بدیع آن می‌پردازیم و موهوم بودن زمان موهوم را تبیین می‌نماییم.

جمهور متکلمان زمان را مانند مکان امری موهوم و مقدر در وهم می‌دانند و بر این نکته تأکید دارند که خواه عالم موجود باشد یا نباشد مکان و زمان به تحقق و همی متحقق اند، و به این حدیث معروف استناد نموده‌اند که: «کان اللّه و لم یکن معه شیئی»:(۲۲) خداوند موجود بود و چیزی با او نبود. متکلمان فاصله میان ذات حق و عالم را زمان متوهم گویند و آنرا وعاء عالم و عالم را حادث به حدوث زمانی دانسته‌اند. بنابر نظر آنها، زمان امری اعتباری و موهوم است و وجود عینی ندارد،

زیرا گذشته و آینده در حال معدوم‌اند و زمان حاضر نیز مستلزم اجزاء خواهد بود، زیرا با در نظر گرفتن «آن» که واحد زمان است ماضی از مضارع متمایز می‌گردد، در حالی که «آن» خود امری ذهنی و تصوری است و وجود خارجی ندارد؛ در صورتی هم که «آن» وجود عینی داشته باشد، طرف زمان تلقی می‌شود و به عنوان «کم» قابل قسمت خواهد بود. بنابراین اجزاء آن یا در ظرف گذشته و یا در ظرف آینده قرار می‌گیرند، همانطور که گفته شد، اکنون هر دو معدوم‌اند و وجودی ندارند، پس زمان بدین ترتیب به کلی مردود، بی‌معنا و متوهم خواهد بود.

از آنجا که متکلمان و حکما در موضوع بسیار مهم ربط حادث به قدیم حساسیت زیاد از خود نشان داده‌اند گنجینه‌های زیادی از رسائل در این بحث و به ویژه درباره اثبات و ابطال زمان موهوم تدوین یافته است. **میرداماد** با طرح نظریّه حدوث دهری به ابطال زمان موهوم پرداخت که اساس و محور کتاب **قبسات** او را تشکیل می‌دهد.(۲۳) **میرداماد** در این کتاب به سه نوع حادث اشاره کرده است: ۱- حادث زمانی ۲- حادث بعد از لیس مطلق (یعنی لیسیّت ذاتی که آنرا حادث ذاتی گوید. ۳- حادث بعد از لیس بالفعل صریح یعنی غیر مطلق که آنرا حادث دهری گوید. **میرداماد** تصریح می‌کند که عدم زمانی در تحقق معنای حدوث اثری ندارد و واجب به هیچوجه قبول عدم نمی‌کند. بنابراین **میرداماد** امر حادث را که مسبوق به عدم بالفعل صریح است و مسبوق به عدم زمانی نیست، حادث دهری می‌نامد.(۲۴)

آقا جمال خوانساری در تعلیقه خود بر حواشی **خفری** در مسائل توحید شرح **قوشچی** بر کتاب **تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی**، به رد نظریات میرداماد پرداخت که محور سخنان **آقاجمال** در آن حواشی اثبات زمان موهوم است. **ملا اسماعیل خواجوئی**(۲۵) که از حکمای بنام مکتب فلسفی

اصفهان و شارح افکار **ملاصدرا** است، با بررسی رساله **میرداماد** و اشکالاتی که **آقاجمال خوانساری** بر آن وارد ساخته بود، دریافت که نظریات **آقاجمال** صحیح به نظر نمی‌رسد. بر این اساس **ملااسماعیل** در رساله‌ای در ابطال زمان موهوم به ردّ دیدگاههای **آقاجمال** و تأیید نظریات **میرداماد** می‌پردازد. ما در این مقال با توجه به نگرش‌های ملااسماعیل دیدگاههای محمد زمان کاشانی در رساله **مرآة الازمان** را مورد نقد و بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم. لازم به ذکر است که نظریه حدوث دهری میرداماد مورد توجه حکما بوده و بهمین جهت ملااسماعیل خواجوئی در برابر اشکالات آقاجمال براین نظریه در صدد برآمد تا دیدگاههای میرداماد را تأیید و شبهات و اشکالات آقاجمال را رد نماید. آقاجمال با ذکر عبارتی از قبسات ایراداتی را بر آن وارد می‌سازد و سرانجام اظهار می‌دارد حدوث جهان با این امور اثبات نمی‌شود و می‌بایستی به آنچه از برخی اخبار مستفاد می‌گردد پای بند باشیم. در مقابل محمدبن‌محمد زمان کاشانی به پیروی از آقاجمال و تأیید نظرات او زمان را موهوم و اعتباری دانست و مانند متکلمان آنرا انتزاعی از بقاء و همیشگی خداوند پنداشت و به طرفداری نظریات آقاجمال سخنان ویرا درست و استوار نشان داد.

ملااسماعیل خواجوئی (م ۱۱۷۳ هـ)در رساله خود می‌گوید حتّی پدر **آقاجمال**، یعنی **علامه محقق آقاحسین خوانساری**[۲۶] اظهار داشته که اشعریان پنداشته‌اند از بدو پیدایش جهان زمان موهومی بوده است، ولی محققان متکلّم چون **خواجه نصیرالدین طوسی** چنین زمان موهومی را نپذیرفتند.

تصور نویسنده این است که شاید متکلمان با استفاده از سخنان **افلاطون** و **ارسطو** چنین برداشتی کرده‌اند و **افلاطون** درکتاب **تیمائوس**[۲۷] بند ۳۸ آورده که

زمان با آسمان هر دو با هم آفریده شدند تا با هم از میان بروند. خدا با هستی زنده همیشه پایدار است ولی آسمان و زمان با هم از میان می‌روند. از سخنان افلاطون بر می‌آید که وی زمان را نمونه‌ای از پایندگی آفریننده می‌پندارد. شاید از اینجا باشد که متکلمان معتزلی و اشعری زمان را موهوم پنداشته و ابوالبرکات بغدادی زمان را مقدار هستی دانسته است.[۲۸] ارسطو نیز در کتاب سماع طبیعی[۲۹] گفته است زمان نزد افلاطون آفریده است ولی خود او گفته است آفریننده جهان زنده را همانند خود پایدار آفریده است. خدا اندیشید که پیکر جنبنده‌ای از ابدیت بیافریند و آسمان را از ابدیّت پایدار سامان دهد. این پیکر همیشگی را که از روی شمار پیش می‌رود در وحدت بیافرید و همین است که آنرا زمان می‌دانند.

ملّااسماعیل در رساله ابطال زمان موهوم خود از قبسات میر عباراتی را نقل می‌کند که مورد ایراد آقاجمال بوده است که از جمله آنها این عبارت می‌باشد: «إن القول بالزّمان الموهوم علی ما ذکره المتکلّمون من تکاذیب الوهم الظّلمانی و تلاعیبه، و تصاویر القریحة السوداویّة و تخائیلها. أما اولّاً، فلما تعرفت انّه لایتوّهم فی الدّهر حدّ و حد، و تصرّم و تجدّد و فوات و لحوق و امتداد و انقضاء، و تماد و سیلان، إذ ذلک من لوازم وجود الحرکة و اتّصال التغیر و تدریج الحصول شیئاً فشیئاً؛ و اذ کان کذلک، فکیف یتصوّر فی العدم الصّریح الساذج و اللّیس الصّرف البات تمایز حدود و تلاحق احوال و تغایر أحیان و اختلاف اوقات، حتّی یتوهم التّمادی و السیّلان و النّهایة و اللّانهایة».[۳۰]

میرداماد در این فقره می‌گوید: اعتقاد متکلمان به زمان موهوم از امور وهمی و غیر واقعی است. بنابر نظریه او دهر محدود به هیچ حدی نیست و هیچ نوع تجدد و امتداد و سیلان در آن راه ندارد. البته باید گفت طرح این موارد مبتنی است بر وجود

عدم در دهر در حالی که همین موضوع مورد تنازع و اختلاف می‌باشد. **میرداماد** در دنبال این مطالب اظهار می‌دارد که تجدد و امتداد و سیلان از لوازم وجود حرکت و تغیّر است و اگر چنین باشد چگونه در عدم صریح بسیط و لیس صرف تمایز حدود و اختلاف حالات و اوقات وجود پیدا می‌کند که از قِبل آنها امتداد و سیلان و نهایت و لانهایت پدید آید!

متکلمان از طریق توهمات خود در مورد حدوث عالم در بدو خلقت عدم موهومی را میان حق تعالی و عالم به صورت ازلی و ممتد به سوی ابد تصور کرده‌اند و متوجّه نبوده‌اند که میان گیتی و آفریننده آن نیستی است نه اینکه چنانکه متکلمان و برخی از حکماء گفته‌اند که پیش از آفرینش جهان امتداد موهومی داشته است. با توجه به اعتقاد طرفداران زمان موهوم و بررسی این نظریّه نتایج فاسدی از آن استنباط می‌گردد که پس از ذکر تعاریفی از زمان به پاره‌ای از آنها اشاره خواهیم کرد.

اکثر حکماء اسلامی به تبعیت از ارسطو زمان را مقدار حرکت دانسته‌اند و تنها در متعلق حرکت در این تعریف اختلاف نظر دارند. بعضی از جمله مشائیان زمان را مقدار حرکت دوری و مستدیر فلک اقصی دانسته‌اند چون حرکت مستقیم انقطاع‌پذیر است. بنابراین هر حادثی از حوادث یا اولین موجود حادث در عالم که وجودش مسبوق به عدم و مشمول به زمان است محتاج به علتی است. بنابراصل بطلان تأخر معلول از علت تامه اگر علت هر حادثی ،حادث باشد و مانند معلول مشمول زمان باشد در اثر آن تسلسل در علل لازم می‌آید؛ و و در صورتی که اولین حادث معلول علتی قدیم باشد ارتباط معلول با چنین علتی مستلزم قدم حادث و حدوث قدیم گردد. زیرا اگر معلول حادث در وجود مقارن با علت قدیم و توأم با او

باشد، حادث قدیم گردد و اگر مبدأ قدیم مانند معلول حادث مشمول زمان و مسبوق به عدم گردد، قدیم حادث گردد. در هر صورت بنابر لزوم مقارنه معلول با علت یا باید معلول حادث در رتبه علت قدیم قرارگیرد یا باید علت قدیم تنزل پیدا کند و او نیز مسبوق به عدم گردد. پس با حرکت دوریّه فلکیّه که واسطه ربط حادث به قدیم است در هر حرکتی دو جنبه و دو حیث وجود دارد، یکی ثبات و دیگری جنبه تغیّر و تبدیل. جنبه ثبات در افلاک حرکت توسطیه و جنبه تغییر حرکت قطعیه می‌باشد. جنبه ثبات حرکت به اعتبار ثبات و دوامش منتسب به علت قدیم و صادر از اوست و جنبه متغیّر آن واسطه وجود حوادث و ارتباط آنها با قدیم است.

این شیوه‌ای که بیان شد طریقه اکثر مشائیان است که به هیئت بطلمیوسی معتقد بوده‌اند. ملاصدرا با نگرشی نو به مسئله، رفع اشکال ربط حادث به قدیم را از طریق حرکت جوهری بیان می‌دارد و می‌گوید چون بنابر قاعده سنخیت علت و معلول متغیر از ثابت پدید نمی‌آید. در حرکت جوهری دو جنبه است: جنبه ثبات و جنبه تغیر؛ جنبه ثبات صورت عقلی فلکی و جنبه تغیر تجدد ذاتی است. پس در حرکت جوهری جنبه ثبات به حق تعالی منتسب و جنبه تغیر سبب ربط حادث به قدیم می‌باشد.

حکمای طبیعی اختلاف حرکات را مربوط به شروع و ختم و اختلاف در سرعت و بطؤ دانسته‌اند. در عالم هستی بنابر نظر عقل یک حقیقتی است که هویت او با لذات مرکب از قبلیت و بعدیت است، پس باید در دار هستی حقیقتی تدریجی الوجود وجود داشته باشد تا تقدم و تأخّر هر چیزی را به آن نسبت دهیم چون تقدم و تأخّر در زمان ذاتی است، هر تقدم و تأخّر در هر موجودی زمانمند به زمان مربوط و وابسته است پس موجودات زمانمند متأخّر از زمان و مؤخر از حق تعالی خواهند

بود. به تعبیر ملاصدرا زمان مقدار حرکت ذاتی جوهری است و آن معلول عقل اول و عقل اول معلول مبدأ نخستین است. حرکت در حین عدم مقرون به قوه و یا امکان وجود است. حامل قوه ماده است و حدوث حرکت در ماده محتاج به علّتی است که آن نیز مسبوق به عدم می‌باشد. برای طبیعت دو امتداد وجود دارد و دو مقدار؛ یکی مقدار تدریجی زمانی قابل قسمت به انقسام وهمی به تقدم و تأخر زمانی و دیگر مقدار دفعی مکانی که قابل قسمت به تقدم و تأخر مکانی است. نسبت مقدار به امتداد نسبت میان متعین به مبهم است که در وجود متحدند و در ذهن متفاوت. زمان مقدار طبیعت متغیّر و ذات متجدّد به تجدّد ذاتی است. زمان به معنای موجود سیال همانند حرکت توسطیه غیر قابل تقسیم می‌باشد و به ماضی و مستقبل و حال تجزیه نمی‌گردد.

میرداماد بر اساس نظریه حدوث دهری زمان را به سرمدی، دهری و مادی تقسیم می‌کند و سرمد را وعاء کون ارفع و وعاء دهر و دهر را وعاء زمان و زمان را وعاء متغیرات تدریجی و دفعی می‌داند پس همه زمانیات و حوادث زمانی بطور دفعی و بصورت کلی و مجمل در وعاء دهر موجود و حاضرند و در آن وعاء گذشته و حال و آینده نیست و اگر جز این باشد لازم می‌آید که دهر متجدد و متغیر گردد و لازمه تغیّر امتداد و لازمهٔ امتداد تغیّر زمان است. در صورتی که امر ثابتی را به امر متغیری به معیت یا قبلیت نسبت دهیم زمان از یک سوی تحقق دارد و از سوی دیگر زمان لازم ندارد. و هر گاه امر ثابتی را به ثابتی به معیّت نسبت دهیم از هیچ سوی زمان لازم ندارد. بنابراین میرداماد نسبت ثابت به ثابت را سرمد و نسبت ثابت به متغیر را دهر و نسبت متغیر به متغیر را زمان تعریف می‌کند.

بطور کلی دیدگاه متکلمان درباره زمان و همچنین مکان این است که آندو امری

موهوم و مقدر در وهم می‌باشند خواه عالم موجود باشد یا نباشد. پس زمان و مکان متحققِ‌اند به تحقق وهمی. فاصله میان ذات حق و عالم را زمان متوهم گویند و آنرا وعاء عالم و عالم را حادث به حدوث زمانی می‌دانند. لازم به ذکر است که زمان موهوم از نظر متکلمان در عالم خارج وجود ندارد ولی منشاء انتزاع دارد و منشاء انتزاع آن قبل از وجود جهان عبارت است از بقاء و استمرار واجب متعال. زمان متوَّهم نه دارای وجود است و نه منشاء انتزاع دارد. زمان از نظر جمهور وجودش بدیهی ولی ماهیتش مجهول است یعنی معلوم الإنّيّة مجهول الماهية می‌باشد. حکما عموماً زمان را امری موجود در خارج و از مقوله کم از نوع کم متّصل غیرقارّ الذات دانسته که بر این اساس قائم به موضوع می‌باشد. قیام غیرقارّ به موضوع قارّ محال باشد، پس بایستی قائم به موضوع به واسطه عرض و هیئتی غیرقارّ باشد و هیئت غیرقارّ حرکت خواهد بود.

ملااسماعیل خواجویی با توجه به دلائل متکلمان و حکماء، نظر میرداماد را پذیرفته و علیه ایرادات **آقاجمال خوانساری** دلائلی را ذکر می‌کند. **آقاجمال**امتداد و انقضاء و امثال این معانی را فرع وجود حرکت نمی‌داند او می‌گوید چرا جایز نباشد که ما از استمرار وجود واجب امر ممتدی را بر سبیل تجدّد و تقضّی تصور و انتزاع کنیم؟ او معتقد است که ظاهر امر چنین است و استبعادی ندارد، زیرا ما حرکت قطیعه را از حرکت توسطیه انتزاع می‌کنیم و زمان را از آن سیّال.[۳۱] **آقاجمال** زمان را مقدار حرکت نمی‌داند بلکه به تبعیت از **(ابوالبرکات بغدادی)** زمان را مقدار امتداد وجود دانسته است[۳۲] نه مقدار حرکت زیرا حرکت پنج جزء دارد: مبدأ، منتها، مسافت، محرک، متحرّک؛ و زمان هیچیک از این اجزاء را ندارد. **ملااسماعیل** می‌گوید از آنجا که ماهیت زمان جز انقضاء و تجدد نیست

نمی‌تواند از وجود ثابت و ازلی و ابدی حق تعالی انتزاع شود زیرا بین امر متغیر و ثابت نسبتی نیست. زمان قبل از وجود ماده تحقق ندارد پس چگونه می‌شود که از ذات خداوند ثابت انتزاع شود. غیر ممکن است که متغیر از ثابت انتزاع گردد زیرا فرض وجود هیچیک مستلزم وجود دیگری نیست. امّا حرکت توسطیه گرچه امر قارّ و مستمری است از مبدأ مسافت تا منتهای آن ولی از نظر ذات قارّ است و به حسب عارض غیر قارّ می‌باشد و آقاجمال خوانساری تنها به یکی از دو جهت آن یعنی جهت ذاتی توجه کرده و از دیگر جهت که عارضی است غافل مانده است. خلاصه زمان غیر قارّ است و نمی‌تواند مقدار قارّ تلقی گردد و گرنه شیئی بدون مقدار تحقق پیدا می‌کند در حالی که زمان مقدار غیر قارّ است. هر امر غیر قارّی حرکت است و زمان مقدار حرکت است. هرگاه ثابت شد که زمان مقدار حرکت است هر جا که حرکت نباشد زمان هم نخواهد بود. بنابراین ثابت گردید که اتّصاف به امتداد و انقضاء فرع وجود حرکت است و در اینصورت زمان نمی‌تواند از استمرار وجود انتزاع گردد زیرا حقیقت وجود امری است بسیط. به عبارتی دیگر اگر زمان موهوم در نفس الامر تحققی داشته باشد واجب بالذات جزء اجزاء عالم می‌گردد و چون زمان جوهر قائم به ذات نیست نیاز به محلّی دارد تا بدان قائم باشد و محلّی برای آن نخواهد بود. حرکت نیز لزوماً دارای حامل است و حامل آن جز جسم نمی‌باشد. در صورتی که برای زمان تحققی وجود نداشته باشد به هیچوجه نمی‌تواند بدون تحقق مسمّیٰ اسمی داشته باشد پس چرا آنرا زمان می‌خوانند، در نتیجه زمان عبارت خواهد برد از کم متصل الذات(۳۳) غیر قارّ. بنابراین بطلان قول آقاجمال ظاهر می‌گردد. زیرا وجود بحت بسیط حق تعالی غیر ممکن است منشاء انتزاع زمان باشد، چون مقدار و امتداد تنها در مورد ماهیّتی اطلاق می‌گردد که دارای اجزاء

باشد و حال آنکه حق تعالی که وجود محض وصرف الوجود است جزئی ندارد. از طرفی کسانی که قائل به تحقق زمان‌اند در راه صواب‌اند، زیرا ما در خارج ماضی و مستقبل (وضعی) داریم و کسی که ایراد بر این مدعا می‌گیرد با عقل سلیم خود در نزاع است، بلکه همانطورکه قبلاً بیان شد اختلاف در ماهیت زمان است نه در وجود آن. همچنین **آقاجمال خوانساری** به تبع طرفداران زمان موهوم برای زمان اسم عدم محض و لیس بسیط را برگزید و آنرا یعنی عدم را وعاء عدم عالم قرار داد. چگونه می‌شود ما در عدم محض و لیس صرف حدود و احوال مختلف و متفاوت را لحاظ کنیم زیرا همانطورکه میرداماد و تمام حکماء گفته‌اند: «**إذ لا اختلاف فی العدم**»(۳۴). بنابراین اگر عدم عالم در زمان موجود بوده باشد پس از این زمان متمایز نیست و تنها می‌تواند به صورت بالعرض متمایز باشد؛ و از این امر، قدیم دیگری جز واجب الوجود لازم می‌آید که بنابر نظر خود او چنین قدیمی وجود ندارد. از طرف دیگر اگر زمان در آن وعاء امری موجود و دارای اجزاء مختلفی باشد پس چرا آنرا زمان موهوم نامیده‌اند نه زمان موجود. بین خدا و جهان بعد مقداری نیست زیرا اگر آن موجود باشد جزء عالم است وگرنه نشانی از حقیقت ندارد و هیچیک نسبت به دیگری از حیث زمان قبلیت و بعدیّت و معیّت ندارد، زیرا زمان از حق تعالی و شروع خلقت منتفی و عالم حادث غیر زمانی خواهد بود. خداوند متعال در زمان و مکان نیست بلکه محیط به آندو می‌باشد چگونه انسان عاقل می‌گوید تمام عالم مسبوق به عدم زمانی و زمان عدمش نیز جزئی از اجزاء آن می‌باشد؟ اعتقاد به حدوث عالم نیازی به فرض زمان موهوم ندارد و همانطورکه محقق نامی **آقاحسین خوانساری** گفته است، قول زمان موهوم نادرست است و بزرگان متکلمان چون **خواجه طوسی** آنرا نپذیرفته‌اند. «ان الزمان الموهوم الذی اثبته الاشاعرة قبل وجود

العالم غیر صحیح عند المحصلین من المتکلمین و منهم **المحقق الطوسی** - رحمةالله علیه -کما یظهر من تصفّح کلامهم».[۳۵]

اینکه **آقاجمال** می‌گوید حدوث دهری هم زمان مشهور نیست و آن هم عدم است سخت در اشتباه است زیرا مقصور **میرداماد** از دهر امر موهومی و ذهنی نیست بلکه امر وجودی است منتها همانند زمان متجدّد بالذات نیست. از طرفی اعتقاد به زمان موهوم منجر به فرض موجود قدیمی اضافه بر واجب الوجود می‌گردد که این بر خلاف دین و مذهب و شرایع و مخالف با روایات مأثوره است. البته باید گفت که برای **اشاعره** که معتقد به قدمای ثمانیه هستند تفاوت نمی‌کند که قدیم دیگری نیز بر این تعداد افزوده شود! با قبول حدوث دهری تقدم واجب الوجود بر عالم تقدم ذاتی می‌گردد نه زمانی یعنی عالم حادث به حدوث ذاتی و خداوند قدیم ذاتی خواهد بود. **میرداماد** بر اساس حدوث دهری جنبه ثبات را به سرمد و جنبه تغیر را به زمان نسبت می‌دهد.

ملااسماعیل می‌گوید گرچه دلائل عقلی بر رد زمان موهوم کافی به نظر می‌رسد ولی از آنجا که مستشکل به روایاتی چند نیز متوسل شده است، هیچیک از این روایات زمان موهوم را تأیید نمی‌کنند بلکه همه این روایات دال بر تقدم ذاتی حق‌اند. برای نمونه در اصول کافی درباب صفات ذات روایت صحیحی از **محمدبن مسلم** از **ابی جعفر** علیه السلام آورده که گفته است شنیدم از آن حضرت که فرمود: «کان الله و لاشیئی غیره»[۳۶] و در یکی از خطب **نهج البلاغه** آمده است که: «و إنّه یعود سبحانه بعد فناء الدنیا وحده لاشیئی معه کما کان قبل ابتدائها کذالک یکون بعد فنائها بلاوقت و لامکان و لاحین و لازمان عدمت عنه عند ذلک الأجال و الأوقات و زالت السّنون و الساعات فلاشیئی الا اللّه الواحد القهار».[۳۷] و سخن امام

محمدباقر(ع) در پاسخ به **زراره بن اعین** که گفت «أکان اللّه و لاشیئی؟»[۳۸] فرمود بلی «کان و لاشیئی» و همچنین سخن حضرت **امام‌رضا(ع)** تأییدی است بر این نظریه یعنی تقدم ذاتی حق تعالی بر ماسوا:

«إن الله تبارک و تعالی قدیم و القدم صفته الّتی دلّت العاقل علی انّه لا شیئی قبله و لاشیئی معه فی دیمومیّته».[۳۹]

در نتیجه در ربط حادث به قدیم نیازی به نظریه زمان موهوم نیست، زیرا این نظریه نتایج فاسدی را به دنبال دارد که از جمله آنها این است که اگر زمان موهوم در نفس الامر متحقق باشد و واجب نباشد پس از اجزاء خود عالم می‌گردد؛ یعنی فرع بر وجود عالم است و جوهر و قائم بالذات نیست و تابع امر دیگری است. و در صورتی که زمان موهوم تحققی در عالم خارج نداشته باشد اسم بدون مسمّی خواهد بود. از دیگر نتایج فاسد این نظریه انتزاع مقدار از ساحت قدس ربوبی است که منزه از هر نوع نشانه حدوث است که حاصل این نظریه حادث شدن قدیم یعنی واجب الوجود و قدیم شدن حادث یعنی زمان خواهد بود. قبول حدوث دهری منافاتی با شرع ندارد بلکه وجود بحت و بسیط حق را از هر شائبه‌ای که آثار حدوث در آن باشد منزّه می‌دارد. و در نتیجه اگر بقاء خداوند سرمدی منشاء انتزاع امتداد غیر قارّگردد، لازمه این سخن هرج و مرج در جهان و انسداد باب ایمان خواهد بود.

«دکتر مهدی دهباشی»

«اردیبهشت ۱۳۸۱»

یادداشت‌ها و پاورقیها

۱- شاگردان او از جمله ملاصدرا به خاطر جامعیت او در علوم زمان خود به او افتخار می‌کردند و لقب معلم ثالث را به او دادند.

۲- رک: روضات الجنّات، خوانساری، ج ۷، صص ۱۲۴-۱۲۶.

۳- میرداماد، کتاب القبسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پرفسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، ۱۳۶۷ هجری شمسی، ص ۱۵۹.

۴- رک: التعلیقات، ابن سینا، حققه و قدم له الدکتور عبدالرحمن بَدَوی، مرکز الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، صص ۱۴۱-۱۴۲.

۵- رک: المطالب العالیه من العلم الإلهی، تالیف الامام فخرالدین رازی، تحقیق الدکتور احمد حجازی السّقا، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ هـ - ۱۹۸۷ م، صص ۸۹-۹۱.

۶- القبسات، صص ۱۸-۱۹.

۷- رک: شرح منظومه سبزواری، مرتضی مطهّری، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵، صص ۲۱۲-۲۱۳.

۸- القبسات، ص ۴.

۹- همان منبع، ص ۶.

۱۰- همان منبع، ص ۷.

۱۱- همان منبع، صص ۱۷-۱۸.

۱۲- همان منبع، ص ۲۲.

۱۳- همان منبع، ص ۱۰۵.

۱۴- همان منبع، صص ۱۶-۱۷.

۱۵- سوره انسان، آیه ۱.

۱۶ـ سوره مریم، آیه ۹.

۱۷ـ رک: التوحید شیخ صدوق، سید هاشم حسینی طهرانی، قم مؤسسه نشر اسلامی .

۱۸ـ رک: عیون اخبار الرضا(ع)، سید مهدی حسینی الجوردی، قم، نشر رضا مشهدی، ۱۳۶۳ ش.

۱۹ـ رک: التوحید، مروی از امام کاظم (ع).

۲۰ـ القبسات، ص ۱۴۳.

۲۱ـ این رساله موسوم به: «ابطال الزمان الموهوم» در ردّ بر محقق خوانساری است. ملااسماعیل در این رساله ایرادات محقق خوانساری، آقاجمال، را رد نموده و از نظریه حدوث دهری میرداماد طرفداری کرده است. سخنان ملااسماعیل در این ردّیه بسیار مستدل و مدلّل می‌باشد. اصل رساله در جلد چهارم: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، تالیف سید جلال‌الدین آشتیانی، سلسه انتشارات انجمن فلسفه، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷ هـ ش، در صفحات ۲۹۱-۲۳۹ آمده است.

۲۲ـ رک: جامع الاسرار و منبع الانوار، شیخ سیدحیدر آملی، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۷، ص ۵۶؛ القبسات ،ص ۳۰.

۲۳ـ رک: کتاب القبسات، محمدبن محمد یدعی باقر الداماد الحسیّنی «میرداماد»، صص ۳-۱۲۰.

۲۴ـ همان منبع.

۲۵ـ ملااسماعیل بن محمد حسین بن محمدرضا بن علاءالدین محمد مازندرانی اصفهانی معروف به ملااسماعیل خواجویی، حکیم متأله، جامع محقق متکلم زاهد

عابد مستجاب الدعوة از مفاخر علمی و دینی در قرن ۱۲ می‌زیست و به سال ۱۱۷۳ هـ‌ق فوت کرد. وی متجاوز از ۱۵۰ مجلّد کتاب و رساله نوشته است که همراه با تحقیقاتی متین می‌باشد، و بسیاری از بزرگان علم و حکمت در قرن ۱۲ از شاگردان بی واسطه یا با واسطه او بوده‌اند. رک: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد چهارم، صص ۲۳۵-۲۳۷.

۲۶ـ خواجوئی، ملااسماعیل، ابطال الزمان الموهوم، ص ۲۶۸.

۲۷ـ رک: القبسات، ص ۲۸؛ کاپلستون، فرد ریک، تاریخ فلسفه جلد اول ـ قسمت اول، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۲۴۳.

۲۸ـ رک: شرح المصطلحات الفلسفیة، اعداد قسم الفلسفة فی مجمع البحوث الاسلامیه، مؤسسه الطبع و النشر فی الآستانة الرضویّة المقدسة، ۱۴۱۴ هـ صص ۱۵۲-۱۵۳؛ المطالب العالیه، ج ۵، الامام فخرالدین رازی، دارالکتاب العربّی، بیروت، ۱۴۰۷ هـ صص ۵۱-۵۲.

۲۹ـ رک: القبسات، صص، ۲۷-۲۹؛ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه جلد اول، قسمت دوم، صص ۴۳۸-۴۳۹؛ متفکران یونانی، تالیف تئودور گمپرتس، جلد سوم، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۷۵، تهران، ص ۱۳۴۳.

۳۰ـ القبسات، ص ۳۱-۳۲.

۳۱ـ رساله ابطال الزمان الموهوم، ص ۲۴۰.

۳۲ـ رازی، الامام فخرالدین، المطالب العالیه، ج ۵، دارالکتاب العربی،بیروت،۱۴۰۷هـ ص ۵۱.

۳۳ـ رسالة ابطال الزمان الموهوم، ص ۲۴۴.

۳۴ـ همان منبع، ص ۲۴۹؛ القبسات، ص ۳۱.

۳۵ـ همان منبع، ص ۲۶۸.

۳۶ـ الکلینی الرازی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، انتشارات علمیه اسلامیه، الجزء الاول، کتاب التوحید، ص ۱۲۲.

۳۷ـ نهج البلاغه، فیض الاسلام، چاپ آفتاب، تهران، ۱۳۲۶ ش، ص ۷۴۲.

۳۸ـ اصول کافی، ص ۱۲۲.

۳۹ـ عیون اخبار الرضا، ج ۱، ۱۳۷۷، ص ۱۴۵.

بسم‌اللّٰه الرّحمن الرّحيم

تبارك الذّى كٰان و لمْ يكن معه شىء ثم شٰآء فأنشأ الأشيٰاء و ابتدعهٰا على مٰا شاء كيف شاء، كما شآء، والصّلوة و السّلام على سيّد الانبيٰاء و خاتم الأوصياء و الطّاهرين من الإئمة الأُمنٰاء.

امّا بعد: فهٰذه **مرآة الأزمٰان** بهٰا ينكشف مـا اشْـتبه مـن أمـر الزَّمٰـان الموهوُم علىٰ بعض الأعيٰان، سقاك‌اللّٰه و ايّٰانٰا من رحيق التّـحقيق انّـه ولىّ التّوفيق. انّ حدوث مٰا سوى اللّٰه سبحٰانه من الموجوُدات بقضّهٰا و قضيضهٰا ممّا اتّفقت عليه كلمة الأنبيٰاء و أوصيٰائهم صلوات اللّٰه و سلامه عليهم أجْمعين، و انْعقد عليْه اجماع من تلاهم من الملّيّين كـاليهود و النّصٰارىٰ و المسلمين و وٰافقهم علىٰ ذلك أسٰـاطين الحكـمة و قـدمٰاء المتفلسفين و لم يكن الاّ بعض المجوس و شر ذمة منهم علىٰ مٰـا فـي كلامهم من التّناقض و التّنافر و ما عليْه من مخائل قبول التّاويل.

و لاٰخلاف بينهم فيِ تقدم عدم العٰالم بمٰا فيه من الجوٰاهر و الاعرٰاض علىٰ وجوُده تقدّما واقعيّاً، و سبق عدم اوّل حٰادث علىٰ وجوده المتأخّر عن ذلك العدم سبقا حقيقيّا علىٰ وجْه الانفصٰال عن وجوُده تـعالىٰ، و تخلّفه عنه بحيْث يتأتى أن يقال: **كان اللّٰه و لم يكن معه شىء.**

و انّما اضطربت الأفهٰام فى تعييْن المرٰاد بهذا السّـبق لانّـه يـحْتمل بحسب بٰادى النّظر ان يرٰاد به التقدم الذّاتيِ علىٰ مٰا أثـبته المـتكلّموُن قسْما برأسه سوى الخمسة المشهوُرة فى سـبق عـدم الحٰـادث عـلىٰ وجوده. و جعلوا منه تقدّم بعض أجزاء زمٰان عـلى بـعْض بـذواتـها و جوّزوا تقدّم عدم الزمٰان علىٰ وجوُده سـبقاً يسـتحيل مـعه اجـتماع

المتقدّم مع المتاخّر من غيران يكون مع عدم الزّمان زمان، او علىٰ مٰا يعتبر فيِ تقدّم عدم الممكن بحسب صرافة ذاته، و بالنّظر الى ماهيّته علىٰ وجوُده المعبرّ عنه بالحُدوث الذّاتى بمعنى المسبُوقيّة بالعدم علىٰ مصْطلح القدمٰاء.

و قد يجوّزأن يكون العدم الأزليِ للعٰالم له تقدّم بالذّات علىٰ وجوُده فيكون عدمه الأزلى ممّا يتوقّف عليْه وجوُده، فلابدّ أن يكون وجوُد العٰالم خٰادثا. و ربمّا قيل انّه يشبه التقدّم بالذّات بمعنى أنّ العدم يكون متحقّقا مع المتقدّم فالعدم يكون مٰا مع المتقدم بالذات. و بهذا الاعتبٰار اطلق عليْه المتقدّم و يجوزأن يفسّر بالتقدّم الزّمٰانى لاسْتحٰالة اجْتٰماع السٰابق مع المسبُوق.

امّاٰ علىٰ اعْتبٰار الزّمٰان الوهمىّ الّذى لاُيمكن تقديره الاّ بمحض التوّهم. و لهذا سمّاٰه بعضهم تقدّما شبيها بالتقدم الزّمٰانى. و قال مجرّد ذلك الزّمٰان الموجوُد وَ ملاحظة تنٰاهيه كٰافٍ لانْتزاع الوهم. و حكم العقل بهذه القبليّة كما يعلم من تناهى البعد المكانى انّ وراٰءه عدم صرف. و يحكم بمعُونة الوهم أنّ لهذا العدم المحض فوْقيّة مٰا علىٰ المكٰان و المكٰانيّٰات.

و امّا باعْتبار الوقت التّقديرى على مٰا فى **مجمع البيٰان** و غيره و هو رٰاجع الىٰ مٰا قبله او مٰا بعده. و من فسرّه بالزّمٰان المفروض قبْل وجود العٰالم ثم أنكر تقدّره و تكممّه ليؤول الى الحدوث الدّهريّ فقد أخطأ.

و أمّا على الزّمٰان المنتزع من استمرار وجود الوٰاجب جلّ شأنه كما اخْتاره غير وٰاحد من مشاهير اصحٰابنٰا و هو الذّى نصره **الفاضل المحقّق**

جمال الملّة و الحق و الديّن فيما علّقه على الحواشى **الخفرية** تبعاً لما بيّنه والده قدس اللّه روحهما الشّريف فى **تعليقاته على التّجريد** و **حواشيه على الاشارات** و غيرها من كون الزّمان مطلقا امراً اعتباريا منتزعاً من بقاء الأَشياء بدون توقف على الحركة و من غير افْتقار إلى اخْتلاف النّسب و تفاوت الاحوال و ارْتضاءاً بما اطبق عليه المحقّقون من المتكلّمين من انّ الزّمان استمرار منتزع من بقائِه تعالى كما قيل. و بهذا صحّح الحدوث و أبطل نحو التعبير بالتّقدم الشبيه بالزّمانى المبتنى على الزّمان المخترع الذّي لا منشأله بانّه يرجع الى القول بالقدم لانْتفاء السّبق حقيقة بل بمحْض التّوهم و زيّف التّفسير بالتقدّم الذّاتي على بعض الوجوه و ما يجرى مجراه حيث قال: التّحقيق انّه لا محصّل له اذ لا نجد له معنى معْقولا سوى الخمسْة.

بل الظَّنّ انّه تقدّم بالزّمان فإنّ ذلك التّقدم اذا عرض لغير الزّمان كان بواسطة زمان مغاير للسّابق والمسبوق، و اذا عرض لأجزاء الزّمان لم يحتج إلى زمان مغاير لهما. قال و حينئذ فعدم الزّمان يجب أن يكوُن في زمان لكن يكفْى فيه الزّمان الموهوم.

و من هنا يعلم أنّ غرض من اعتبر التقدّم بالذات من المتكلّمين اثبات الحدوث الزّمانى ايضاً كما افاده طالب ثراه، الاّ انّ منهم من صرّح بعدم اشتراط الزمان فيه و انّ اعتبار الزّمان و تقدير الأوقات مبنىّ على التنزّل وَ الإستظهار. و فى **الحواشى الجليلة الخليليّة عَلى العدّة** انّ الحدوُث الزماني للعالم بمعنى تجدّده بعد مضىّ إستمرار و امْتداد منتزع من بقائه تعالىٰ و أزليّته منْ ضروريات دين الاسلام و لاسيّما مذهب

الامٰاميّة و هو المتنازع فيه بين الملّيّين و غيرهم كما يظهر لمنْ يتصفّح صحف العلمٰاء و لمن يقتفى احٰاديث اهل البيْت عليهم السّلام فى ذلك. فحفظ مذهب الفلاسفة فى انّ الزّمٰان كائِن فى الأعيٰان و لاٰ يـمكن أن يكون انتزاعياً و نحوه بارْتكاب انّ العٰالم حٰادث بـالحدوث الدّهـرى جرأة علىاللّٰه و رسوله و اهل بيْته عليْهم السّلام، انتهىٰ مٰا اردنٰا ايرٰاده من هذا الكلٰام.

و زعم بعض السّادة من الافاضل انّ النّـزاع لم يـقع فـىالحـدوث الذاتيِ و لا الزمٰانيِ و المتنازع فِـيه هـو الحـدوث الدّهـريّ، و فسّـره بمشْبوقيّة الوجوُد بالعدم المحض مسبُوقيّة انفكاكيّة غـير مـتكمّمّة، و صرّح بانّه سبق غير ذاتى و نفى كونه تقدّما زمٰانيّا. لانّ الحُدوث الزّمٰانى على اصْطلاح الفلاسفة يقتضىالزّمٰان المتوقّف علىالحـركة المسْـتلزم لقدم الجسْم مع انّ تثليث انوٰاع الحـدوُث عـلىٰ هـذا الوجـه خـلاف المشهُور. و هذا السبّق يغاير مٰا عهد للتقدّم منالأقسٰام فـىالفـلسفة و الكلام فليرض بالحدوُث الزّمٰانيِ و ليكتف فـيه بـالزّمٰان المـوهوم ان افتقراليه ولا يناقش فى الأسمٰاء على مٰا نبّه عليه شريكه فيِ سٰـادسة **الهيّات الشّفاء**. غٰاية الامر أن يعتبر فيه التّجوّز و التّشبيه كما جوّزه بعض من انتسب اليه كما مرّحّتىٰ لايحتاج الىٰ اعْتبار الحـدوُث الدّهـرى و تجشّم مؤنة اعتبٰارهم التّقدم السّرمدىّ المختصّ بـه تـعالىٰ و التأخـر الدّهرى للعٰالم مضٰائفاله و الترام نفى التقدّم و التّأخّر فيٰما بين عدم العٰالم و وجوُده لوقوع وجـوُد المـجعوُلاٰت قـاطبةً عـلى تـقدير استيعٰاب الحدوث الدّهرىّ ايّاهٰا فيِ وعٰاء الثّبات الذّى هوالدّهر بدلاً عنالعـدم

الصرّيح و واقعاً فى حيّزه لا فى حد منمازعن حدّه فلا يتصوّر هنٰاك امتداد و تسٰابق و تلاحق بحسب حدّين على مٰا صرّح به.

فلايسبق الوجوُد من حيث هو فى‌الدّهر وجود حٰادث و لاٰ عدم فى الحقيقة و إن وصفه بالسّبق مٰاشاة أو تجوّزا أو بمقتضى القريحة. لانّه لا خفاء فى انّ ازليّة هذالعدم و حدوث وجود العٰالم حقيقة لايتعرّى عن‌السّبق و اللحّوق بحسب الوٰاقع العٰارضين لما يلزم ذلك من الإمتداد الأزليّ القائل للزّيٰادة و النقصٰان. و لايقدح فيه انتفاء هذالزمٰان اذ لاٰيشكّ ذو مسكه فى انّ‌السّاعة الى الأبد أكثر من الغداليه مع كونهمٰا معدومينْ كمٰا لا شبهة فى أنّ اليوُم الى الأزل اقل من الغد اليه الى غير ذلك من الأحكٰام القطعيّة الّتى لاٰيكٰاد يوجد مثلها فى الوهميّات، بخلاف ما ادّعٰاه من ان حدّ العدم الصّريح السّٰابق فى‌الدّهر لاٰ يكون منٰمازاً فى التوهّم عن حدّ الوجوُد الحٰادث من بَعد.

بل انّه يبطل عقد السّلب الدّهرىّ و يقع فى حيّزه عقدالايجٰاب الثّابت‌الدّهرىّ، اذليس يجرى فى الدّهر توهم الإمتداد و الإنقسٰام اصلاً. فإنّه مع قطع النّظر عما فيه من المنٰاقضة و المنٰافرة بالانتسٰاب الى الكٰاذيب الاوهٰام أليق و أولىٰ و بالانخراط فى سلك اغاليطها أحق و أحرى. لكنّه أنكره و بٰالغ فى نفيه فقال فى **قبسٰاته**: أنّ المتكلّفين لما لايعنيهم المسموّن بالمتكلّمين، او عنى بهم **المعتزلة** و **الأشاعرة**، تحاملت اوهٰامهم فيِ سبيل حدوث العٰالم علىٰ أنّ بين البٰارىء الحق و اوّل العٰالم عدما موهوما أزليّا سيّالا ممتدّا تماديه الوهمى فيِ جهة الأزل لا الى نهٰاية و منتهيا فى جهة الأبد عند حدوث اول العٰالم و لاٰيستشعرون انّ

ذلك من تكاذيب الوهم الظلمانيّ و تلاعيبه و تصاوير القريحة السّوداويّة و تخاييلها.

امّا اوّلاً فلما تعرفت انّه لا يتوهّم فى الدّهر حدّ و حدّ و تصرّم و تجدّد و فوات و لحوق و امتداد وَ انْقضاء و تمادّ و سيلان إذ ذلك من لوازم الحركة و اتّصال التّغيّر و تدريج الحصُول شيئاً فشيئاً. و إذ كان كذالك فكيف يتصوّر فىالعدم الصّريح السّاذج و اللّيس الباتّ تمايز حدود و تلاحق أحوال و تغاير أحيان واختلاف اوقات حتى يتوهّم التّمادى و السّيلان و النّهاية و اللّانهاية وردّه الفاضل المحقّق طاب ثراه فى تلك الحواشى بانّا لا نسلّم انّ الاتّصاف بالإمتداد و الإنقضاء و أمثاله فرع وجوُد الحركة لِم لايجوزأن ينتزع من اسْتمرار وجوب الواجب امر ممتدّ على سبيل التّجدد و التّقضى. بل الظنّ أنّه كذالك و لااستبعاد فيه كيف و انّهم يقولون الحركة القطعيّة تنتزع من الحركة التّوسيطة و الزّمان ينتزع من الان السّيّال فكما جاز انتزاع الأمر الممتدّ المتجدّد المتقّضىّ من الأمر الشخّصىّ الذّى لاامْتداد فيه و لاانقسام و لاتجدّد و لاانْقضاء. فكذلك يجوز هيهنا بلا تفرقة اصلاً و من هذا ظهر فساد ما ذكره بعْض المحشّين فى ابطاله من أنّه اذا كان امراً موهوماً كان له منشأ انتزاع. فننقل الكلام اليه فهو إمّا واجبٌ أو ممكن لاجايز أن يكون واجب الوجوُد فيكون ممكن الوجوُد فيلزم وجوُد قديم سوى اللّه تعالىٰ لانّا نختار أنّه ينتزع من الواجب و لادليل على ابطاله و هو لم يذكر الاالدّعوى. و قد يجاب عنه بأنّ حاصله منع كون الزّمان مقدار الحركة بتجويز كونه مقدار البقاء. و هذا بعينه ما ذكره **ابو البركات البغدادىّ** بقوله

مٰا یکون فی الزّمٰان لاٰ یتصوّر بقاؤه الا فی زمٰان مستمرّ و مٰا لا یکوُن فیه کالواجب و المجرّدٰات الغیرِ الزمٰانیّة، لابدوان یکون لبقائه مقدٰار من الزّمٰان فالزّمٰان مقدار لبقاء الوجوُد و اسْتمراره. و هذٰا مع انّه غیر مطابق لدعوٰاه لدلالته علیٰ کوْن الزمٰان مقداراً لبقاء. و هو کمٰا سیأتی إدّعی انّه مقدٰار الوجوُد یرد علیه أنّ المعقول من البقاء هو اسْتمرار الوجوُد من حیث انْتسابه الی الزّمٰان الثانی فیکون متوقّفا علیْه فلوکٰان الزّمٰان مقداراً له لتوقّف علیه و لزم منه الدّور.

و علیٰ هذا فلابدّ فی تصحیح بقاء الوٰاجب من القول بالزّمٰان التّقدیری کمٰا سیأتی، او القول بأنّ بقاءه تعٰالیٰ عبٰارة عن عدم عروض عوارض الزّوال علیْه. و لیس المراد به اسْتمرٰار وجوُده المقارن للّزمٰان لتعالیه عن الزّمٰان، لانّه **کان و لم یکن معه شیء**. و لذٰا فسرّوا الباقیِ من اسمٰائه تعالیٰ بمٰا لاسبیل للفنٰاء علیْه. ثم أنْت خبیر بانّ هذا الامر الممتدّ المتجدّد المتقضّی الذّی لیْست له مهیّة غیر اتّصال الإنقضاءِ والتجدّد و عدم الاسْتقرار لایمکن انْتزاعه الاّ ممّا یختلف نسبته الی الأمور الخارجة و قبل وجود العالم الجسمٰانی لاٰموجود سوی اللّٰه تعالی.

و علیٰ فرض وجوُد العقول و تقدّمه علیه لا تختلف نسبتة تعالیٰ الیهٰا ولا نسبة بعضهٰا إلی بعضٍ لانّها نسبة الثّابت الی الثابت. فکیف یمکن ان ینتزع من ذات اللّٰه الموصوف بالإسْتمرار و الإستقرار مٰا له مقدٰار موصوف بالتجدّد و عدم الإستقرٰار.

و أمّٰا انتزاع الحرکة القطعیّة من الحرکة التوسطیة، فلانّهٰا و ان کٰانت من حیث ذاتهٰا أمرا شخصیّا مستمرّا غیر ممتدّ و لامنقسم و لاٰمتجدّد إلّا

أنّها يلزمها اختلاف النّسب بالقياس الى الحدود المفروضة فى المسافة فلها جهتا إستمرار ذاتيّ وَ سيلان مسافى. فبواسطة استمرارها في ذاتها و سيلانها بالاضافة الى تلك الحدُود تفعل فى الخيال امرا ممتدّا غير قارّ يطلق عليه الحركة بمعنى القطع. فهذا هوالمنشأ لانْتزاعها منها فالفرق واضح و لعلّه نظر الى احدى جهتيها الذّاتيّة و غفل عن جهتها الأخرى العارضيّة. ولم يدرأنّ منشأ الإنتزاع انّما هو مجموع الجهتين جميعاً.

و كذا الكلام فى الآن السّيّال فإنّه مع استمراره و بقائه بشخصه كالحركة بمعنى التوّسط و السّيلان و اخْتلاف نسبة يمكن بذلك أن ينتزع منه امر ممتدّ متجدّد متقضّ مطابق للحركة بمعنى القطع. فانّ الزّمان بمعنى الإمتداد امر يرتسم فىالخيال من الان السّيّال الذّى هو موجود فى الخارج بسبب عدم استقراره و ارْتسامه على سبيل التّدريج كالخطّ المرتسم من القطرة النّازلة والشعّلة الجوّالة.

و هذا بخلاف وجود الواجب فانّ له مجرّد بقاء من دون اختلاف نسبة الى الأمور الخارجة لعدمها قبل وجود العالم و فرضها قبله يجعل ما له وجود نفس امرى أمراً اعتبارياً فرضيّا. و هو خلاف ما ذهب اليه المورد و سيأتى فلا يمكن أن ينتزع من مجرّد ذات الواجب بملاحظة بقائه ماله مقدار ممتدّ متجدّد متقضّ في نفس الامر. لِأنّ المتغيّر غير ممكن الانتزاع من الثّابت لعدم امكان ادراك احدهما من الاُخر.

و بالجملة، الزّمان غير قارّ فلايكون مقداراً لقارّ و الاّلتحقّق الشّىء بدون مقداره فهو مقدار لغير قارّ و كلّ امر غير قارّ فهو الحركة فالزّمان مقدارها كما حققّه سيّدالمحققين. و اذا ثبت أنّ الزّمان مقدار الحركة

فحيث لاٰحركة فلازمٰان و بذلك يثبت انّ الاتّصٰاف بالإمتداد و الإنقضٰاء و امثاله فرع وجود الحركة و انّه لاٰيجوز انْتزاعه من استمرار الوجود.

فتلخيص الكلام فيِ هذا المقام انّ الزّمٰان الموهوم ان كان له تحقق فى نفس الامر و ليس بواجب بالذّات فيكون داخلا فى اجزاء العٰالم و ليس بجوهر قائم بذاته فلابدّ له من محلّ يقوم به و لايتصوّر له محلّ الاّ الحركة الحٰافظة له و الحركة لاٰبدّ لهٰا من حٰامل ولاٰ حٰامل لهٰا غير الجسم و إن لم يكن له تحقّق فليس له الاّ اسم منْ دُون تحقّق المسمّى فلاىّ وجه يسموّنه بالزمٰان و هو عبٰارة عن كمّ متّصل الذّات غير قارّ.

و بمٰا قرّرنٰاه ظهرانّ مٰا ذكره بعض المحشّين فيِ ابطاله كلام حقّ لاٰغبٰار عليْه و لافسٰاد فيه اصلا. و انّما الفسٰاد فى كلام من نسب إلىٰ كلامه الفسٰاد. و انّما لم يذكر على الشق الاول دليلا لبدٰاهته و ظهُوره فانّ انْتزاع أمر من أمر لابدّ له من منشأ يصلح لذلك إلاّ يرى أنّهم اذا لاٰقوا زيداً مثلاً وكٰان شجاعاً يقولون لقينى منه أسد و لا يقولونَ ذلك إذاكان جبانا إلاّ على سبيل التهّكم، اذ معنى الانتزاع يرجع الى ادراكُ امرٍ من اٰخر بضرب من التحليل كما إذا حٰاولنٰا اخذ الوجود من المهيّة و ادركْنٰاه بوجه من الوجُوه العٰارضة له كمنشأيته الْا ثٰاركان الوجود منتزعا منهٰا. فلا يصحّ انْتزاع البرودة من النّار و الفضيلة من الحمار و البصيرة من الجدٰار و ذلك امر لايخفىٰ على ذوى الابصٰار.

و بذلك يظهر فسٰاد قوله لانّٰا نختار انّه ينتزع من الواجب تعالىٰ لانّ وجوُده لاٰيمكن أن يكون منشأً لانْتزاعه منه إذ المقدار و الامتداد لاٰيكون الاّ لما له اجزاء مترتّبة قارّة او غير قارّة. و هذا امر ضرورىّ فانّ

مٰا لايكون له اجزاء كيف يمكن أن يكون له مقدار والوجود بمٰا هو وجود لاجزء له بل هو بسيط، بل لو توهّم ذلك لتوهّم لبقائه وقد تعرفت بمٰا فيه من لزوم الدّور.

و بمٰا فصّلنٰاه ظهر أنّ مٰا جعله أمراً ظاهراً و نفى عنه الإستبْعٰاد هو أمرْ ممتنع كما لايخفىٰ على من أمعن النّظر. وا جٰادوأنّ ما اسْتشهد له هو شاهد عليه فمٰا زاد بذلك الاّ تكثير السّوٰاد و منه يظهر ايضاً صدق قول المستدلّ، القول بالزّمٰان الموهوم من تكاذيب الوهم الظّلمانى و تلاعيبه و تصٰاوير القريحة السّودائية [السّوداويّه] و تخائيلها و نعم مٰا قال:

اذا قالت حذام فصدّقوها ... فانّ القول مٰا قالت حذام.

هذا و اعْلم انّ القائلين بوجوُد الزّمٰان و هو الحقّ لأنّانعلم بالضّرورة أنّ فى الخارج وقتاً ما ماضيا و مستقبلا و المنٰازع مكابر مقتضى عقله فلا يستحق الجوٰاب. اختلفوا في مٰاهيته، فزعم قوم منهم انّه جوهر ليس بجسم و لاجسْمٰانىّ واجب بذاته، و منهم من زعم انه المعدّل، و قال أخرون أنّه حركته و زعم ابوالبركٰات انه مقدار الوجود و ذهب أرسطاطا ليس الى انّه مقدار الحركة و اختاره المتأخّرون و هوالحقّ.

أقول من البيّن الواضح أنّ كلام صريح المحقّق المورد طاب ثراه منع مٰا تمسّك به المستدلّ من توقف إلاتّصٰاف بالإمتداد و الانقضاء و امثال ذلك على وجود الحركة نظرا الى عدم ثبوته فانّه مبنىّ على أنّ الزّمٰان لابدّ فيه من قبليّة و بعديّة و لايكون قبل و بعد إذا لم يحدث أمر فأمركما فى **الشفاء** و هو غير دٰالّ على ذلك. اذ لانسلّم أنّه لايكون زمٰان بدون قبليّة و بعديّة فى معروضه مع قطع النّظر عمّا يعرضه من الزّمٰان، كما

لانسلّم انّه لایکون قبل و بعْد اذا لم یحدث أمر فأمر یکون هو معروض القبل و البعْد. و انّما القدر الضرّوری أنّ الزمٰان لاٰبد فیه من قبلیّة و بعدیّة فی الجملة و بین اجزائه. فإذا لم یکن قبلیّة و بعدیّة اصلاً لایکون زمٰان. فانّه إذا عرض لاسْتمرٰار السّکون أو الوجود یکون غیر قارّ یتجدّد و یتقضّی علیالتّدریج فیکون فیه قبل و بعد لاٰمحالة و لاٰبدّ فیالقبل والبعْد من حدوث امر فأمر فیالجملة.

و ذلك انّما هو فی اجزاء الزّمٰان المفروض فانّها تحدث أمراً فامراً فیکون بعضهٰا قبل و بعضهٰا بعد و ان لم یکن معروضهٰا کذلك إلاّ بهذا الإعتبٰار. وقد نبّه علی ذلك **المحقق فی تعلیقاته** علیه و قال: لایبْعدأن یعرض الزّمٰان باعْتبٰار استمرار السّکون ایضاً بل استمرار وجود کلّ شیء فانّه اذا اسْتمرّ یجد له العقل مقدارا غیر قارّ یتقدّر به و ینطبق علیه بحیث یقع نصْفه فی نصفه و هکذا. و مٰا هو الاّ الزّمٰان و ممّا أفاد والده المدقّق انّه لایبعدأن یقال أنّ الجسم و حرکته او سکونه ایضاً لامدخل له فی ارْتسام الزّمٰان، بل انّما ینتزع من بقاء الأشیٰاء سواء کان جسماً أو غیره. و اسْتشهد بانّا اذا فرضنٰا انساناً فی ابتداء وجوُده سلیم العقل فاقد الحوٰاسّ بحیث لاٰ یشعرْ بحرکة و اختلاف احوٰال من خارج فلاشك انّه یجد من نفسه حین بقائه أمراً ممتداً و انکاره کانّه مکٰابرة، انتهی موضع الحاجة من کلامه.

و فیه اشارة الی عدم توقّفه علی اختلاف الأحوٰال أیضاًکما ینبّه علی فسٰاد مٰا یقال من ان الذّاهل عن الحرکة ذاهل عن الزّمٰان، **کاصحٰاب الکهف** مع انّهم کانوا ذاهل عن وجودهم و بقائهم قطعا فلاتغفل. وَ نسب فیِ **بحار**

الأنوار الى المتكلّمين انّهم قالوا: انّا نصحّح ربط الحادث بالقديم بالزمان وكونه مقدار حركة الفلك مسلّم، بل نعلم بديهة أنه اذا لم يتحرّكْ الفلك مثلا اصلاً يتوهم هذا الامتداد المسمّى بالزّمان. والقول بأنّه لعلّه من بديهة الوهم لايصغى اليه و لايلزم القدم لكونه أمراً اعتبارياً انتزاعياً و ادّلة وجوده مدخولة و ليس و هميّا محضاً. و مثل هذا الوهميّ يصحّ أن يكون منشأً للامور الموجوُدة فى الخارج لابأن يكون فاعلا لها بل دخيلا فيها، انتهى ما حكاه روّح اللّه روحه عنهم و نصره و ارتضاه.

فليكن على ذكر منك ينفعك و المجيْب في صدر كلامه صرّح بأنّ خاصل ما أورده، طالب ثراه، منع مقدّمة لم يدعها المستدّل، و هى كون الزمان مقدار الحركة مع انّه لاإشعار به فى الكلام و لايرتبط بالمقام اذ المانع من توقّفه على الحركة لايأتى عن تقدّرالحركات به و ما اسْتشعر به أخيراً من انّها مَبنى لإثبات المقدّمة الممنوعة ينبىء عن الاضطراب. و كيف كان فتصدّى لإثباتها على وجه يبتنى عليه اثبات تلك المقدّمة بانّ الزّمان غير قارّ فلايكون مقداراً لقارّ و الاّلتحقّق الشىء بدُون مقداره فهو مقدار لغير قارّ و كلّ امر غير قارّ فهو الحركة فالزمان مقدارها.

و أنت تعلم انّ الزّمان الموجوُد فى الذّهن ليس غير قارّ الذّات فان الزّمان المنطبق على الحركة القطعية و ان كان قد يحدث شيئا فشيئا، لكنّ اجزاء مجتمعة حال البقاء. و لذلك يرتسم الخطّ من القطرة و الدّائرة من الشعلة والزّمان المنتزع من استمرار وجود الواجب، جلّ شأنه، و نحوه المتقدّم على وجود العالم لايكون غير قارّ من حيث

الحدوث ايضاً، لانّه امرٌ اعتباري يوجد فى الذّهن عند انْتزاعه من غير تدريج بخلاف المطابق لتلك الحركة و المنتزع من السّكون او الوجود لانّه قد يحدث تدريجاً عند مشاهدة حركة توسّطية و مٰا ينحو نحوهٰا.

و على هذا فإن أراد بالزّمٰان مٰا يتناول الموهُوم منه علىٰ ما هو مورد النّزاع، فقوله الزّمٰان غير قارّ ممنوع لانّ المرٰاد به غير القارّ حدوثاً و بقاءاً بحسب الوجود الخارجىّ كما هو المتبٰادر المتعارف المناسب لساير المقدّمات و فى **القبسات** أنّ المرتسم من الزّمان الممتدّ و الحركة المتصّلة فى لوح الذّهن بمٰا هو تدريجىّ الحدوث مع كونه قارّاً لبقاء فى الذّهن لاٰيصحّ ان يعدّ ممّا ليس هوُ بقارّ الذّات البتّة، و غير القارّ بحسب حدوثه ذهناً دون بقائه يكون مقداراً لمثله كالزّمٰان الممتدّ المقدار للحركة بمعنى القطع فيقدر القارَّ غَيْره بوجه مٰا من دون لزوم تحقّق الّشيء بدون مقدٰاره. و إن أريد به غيره فلا يجد به نفعاً اصلاً و ان لم يمنع لأنّه خروج عن موضع البحث و خلط بين المتنازع فيه و غيره.

فإن قيل أنّه غير قارّ فى الجملة فلا يقدّر الاّ غير مستقرّ مثله توجه عليه إنّا لانسلّم أنّ الإسْتمرٰار ليس كذلك فيجوز تقديره به و دعوى خلافه مكٰابرة والبنٰاء على وجُوه الزمٰان مصٰادرة.

و اعْلم انّه لم يتعرّض لاثبات كوُنه مقدٰاراً و بيٰان انّه عرض و من منع كونه مقدارالحركة كما فهمه، لايسلّم ذلك فإنّ عرضيّته معلّلة بتقوّمه بالحركة و كيف يكون الموجود الذّهنىّ الانتزاعىّ مقداراً، مع أنّ التّقدير و التّكمّم من الصّفٰات الانضمٰاميّة و الاعراض الخارجيّة عنْده و مٰا من شانه الوجود الْعينى لاٰيمكن الاتّصٰاف به علىٰ نحو الاتّصٰاف الخارجىّ

بدون وجوُده فى الاعيٰان. اللّهمّ الاّ ان يكوُن العرض اثبات انّ الزّمٰان الموجود مقدار كما فى **الهدٰاية**. فانّ هذه الحجّة مأ خودة منهٰا و إنّما احتجّ بهٰا فيهٰا بعد إثبات إنيّة الزّمٰان بمعنى انّه هيهنٰا إمكٰان متقدّر غير ثابت أو يلتزم أنّ ذلك وجود بنفسه لاٰبصُورته و هو يحذو حذو الوجود فىالعين علىٰ مٰا يقال فى مكيٰال الحركة القطعيّة و هو كما ترى فأين الثّريٰا من الثّرى.

و قد صرّح بعضهم بأنه ليس مقداراً حقيقة و قطع **المحقّق الدّوانىّ** بانّ عدّالزمٰان من أوّل الأمر من اقسام الكمّ على سبيل المسٰامحة كالعدد. و حينئذٍ يجوزأن يكون قائماً بشىء قارّ كما تقوم الحركة بالجسْم او منتزعاً من أمر قارّ، كما ينتزع الزّمٰان من الاٰن. و لاٰيلزم تحقّق الشّىء بدون مقدٰاره على أنّه لاٰمانع من تحقّق الشّىء بدون مقدٰاره المتجدّد المتقضّى بحسب اسْتمرٰار ذلكالشىء. و هل الكلام الاّ فيه و جزم **الفٰاضل القوشجىّ** بأنّ دعوى الضّرورة فيه فاسد كهذا الاسْتدلاٰل. فانّ الجسْم المتحرك بالحركة الكمّية بالنموّ و التخلخل يعرضه الكمّ الغير القارّ و يبقى الجسم ذوالمقدار بدون مقداره و ليس الكمّ ذا افراد إنيّة بالفعْل يتلبّس ذوالحركة خالهٰا في كل آن بواحد منهٰا قارّ فيِ حدّ نفسه، اذ لاتعٰاقب للاٰنٰات، و انّما بوجوُد الفرد الزّمٰانى التدّريجى له عند انتهٰائهٰا. تمّ الكليّة التى ادّعاها و لم يبيّنها مع انتقاضهٰا بالزّمٰان و غيره من الأعرٰاض الغير القارّة و تناقضها للحكم بكون الزّمٰان غير قارّ ممنوعة و ابتنٰاؤهٰا على مٰا ذهب اليه **شيخ الاشراق** من انحصٰار غير القارّ بالذات فى الحركة مع أنّه لاٰيناسب مٰا سبق من تفسير غير القارّينا فى

القطع، بانّ الزّمان غير قارّ بالذّات لانّ ذلك الشيخ صرحّ بانه غير قـار بواسطة الحركة.

والحاصل أنّه إن اراد أنّ غير القارّ بالذات منحصر فـى الحـركة لم يسْتلزم المطلوب على تقديرىّ أن يكـون الزّمـان كـذلك بـالذات او بالواسطة اذا للّازم كونه مقداراً لمالا يكون قارّا سواء كان ذلك بالذّات او لافلاينتج كونه مقدار الحركة خاصّة إلاّ اذا ثبت أنّ غـير القـارّ مـطلقا منحصر فيها. و إن أريد ذلك على ما هوالظّاهر لم يصدق الحكم كلّيّا مع قطع النّظر عن الزّمان، لأنّ هيهنا اموراً غير مستقرّة حالاكالان السّيال على ما قرره. و اشياء حاصلة على سبيل التدريج كالمقولات التى يقع فيها الحركة و كذلك الالفاظ و الأصـوات و مـثله الخـطّ الغـير القـارّ الحاصل من حركة الكرة على السّطح المستوى المـدحرجـة عـليْه و السّطح الغير القارّ و الجسم التعليمى الغير القارّ الحادث كلّ منهما عـند قطع الجسم بشىء الى غير ذلك ممّا لا يخفى تصوّره على البصير.

و بهذا يندفع ما اعْتذر به عنه بعض الأفاصل من أنّ ايراد النقض بهذه الامور مبنىّ على عدم التّفرقة بين الاتّصاف بالشّىء بالذّات و الإتّصاف به بالعرض نعم يمكن أن يقال بعد ما ثبت انّه مقدار لغير قارّ فى الجملة لايتصوّر كونه مقداراً لغير الحركة. او يقال بأنّه يلزم كونه مقداراً لغير قارّ بالذّات او منته اليه و شىء منهما لايصفو عن المناقشة و لاينا في كونه مقداراً لاسْتمرار الوجود او السّكون مـع انّـه يـتغيّر الدّليـل حـينئذٍ. و لايثبت بأمثال هذه الخرافات كونه مقداراً لحركة فقط، حتّى يـثبت أنّ الاتّصاف بالإمْتداد و الإنقضاء و امثاله فرع وجود الحركة على ما ادّعاه

بعد ما اعترف بعدم توقّف عليها.

اذ قال هذا الامر الممتدّ لا يمكن انتزاعه الاّ ممّا يختلف نسبته الى الامور الخارجة، فإنّ فيه تصريحاً بانْفكاكه عن الحركة الغيرالقارّة. و كفاية انتزاعه منْ غيرها كالآن السّيال فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لايشعر و لزمه بطلان ما **سيّد المحققين** بزعمه حقّقه و فساد ما تهالك على صحّته من التوّقف و صدّقه و تبيّن ضعف ما تمسك به **السّيّد** و قوّة ايراد **المحقّق** عليه و عدم إندفاعه بما لفّقه. فانّه لم يزد المنع الاّ تسديداً و الإعتذار عنه بانّه أثبت أنّ الزّمان لايكون مقداراً لغير الحركة و ما اعترف به انّما هوجواز انتزاعه من غيرها يؤكّد مقصود المانع من عدم كونه فرع الحركة و لايندفع به التّدافع فى كلامه.لانّه زعم انّ المنتزع مقدار للمنتزع منه كما يأتى.

و أمّا ايراده على سندالمنع فمع انّه كلام على السّند الاخصّ غير وارد على ما فيه من الاضْطراب لانّه جعله اولاً تجويز كون الزّمان مقداراً لبقاء و ابطله بلزوم الدور و عدم مطابقته لدعواه كونه مقدار الوجود. و حاصل ما أفاده فى ذلك أنّ تعقل البقاء يتوقّف على تصوّر الزّمان و ظاهر أنّه لايلزم من توقفّه على البقاء من حيْث الوجود بزعمه دور. فان توقّف تصوّر الشىء بوجه ما على امر لا يسْتلزم ان يتوقّف ذلك الشّىء على هذا الأمر عينا على أنّ البقاء أمر إعتبارى و عليه المحقّقون من الاشاعرة ايضاً كما يظهر من **المؤاقف** و شرحها. فالزّمان على تقدير كونه مقداراً له لايلزم ان يكون موجودا كما توهّمه فلا يتصوّر توقّفه عليه فى الخارج ايضاً إلاّ أن يكون، إلزاميّاً و التّوقّف

الذّهْنیّ فرع عروض التقدّر و التّکمّم فیه بالنّظر الی الوجود الظّلی و هو ینفیه دون الوجوُد بنفسه لانّه وجود اصیل و عروضه بـاعْتبٰار تـوقّف خارجیّ غیر مستلزم للدّور بحسب الوجوُد الذّهنیِ.

و ایضاً تصوّر البقاء بدیهیّ لاٰیفتقر الی تحدید و ترسیم والظّاهر أنّه مجرّد اسْتمرٰار الوجود و عدم زواله کما عبرّ به عنه المحقّق المورد. ولا یتوقّف ادراکه علی تصوّر الزّمٰان اصلاً مع انّ فی اسْتقامة تعریفه مطلقاً نظراً ظاهراً و کیف یفسّر بقاء الوٰاجب المتعٰالی عنالزّمٰان و سـرمدیّتُهُ بوجوده فیِ زمٰانین و مٰا یجری مجرٰاه. و لهذا لایلزم من توقّف انْتزٰاع الزّمٰان علی هذاالاسْتمرٰار دور فافْهمْ.

ثمّ لایلزم من امْتناع کونه مقداراً لبقاء انْتفاؤه اذ یجوزأن یکون امراً اعتباریّاً منتزعا منه فیتصحّح بقاء الوٰاجب به ایضاً عـلی الوجـه الذّی فسرّه من اعْتبار الزّمٰان فیه بدون لزوم مٰا الزمه مـنالدّور اذ لاٰتـوقّف للأمر الإعتباریّ علی البقاء من حیث الوجود اذ لاوجـود له بـخلاف المقدار و لیْس نظره الی التوقّف الذّهنِیّ کیف و قد عدّ أباالبرکات، فیٰما سیأتی ممّن قال بوجود الزّمٰان.

و لهذا زعم أنّهُ لایلزم الدّور علی اعْتبٰار الزّمٰان التـقدیریّ و قـطع بتصحّح البقاء به و علی هذا لاحٰاجة الیالقول بالزّمٰان التقدیري الراجع الی الزّمٰان الموهوم ان کٰان له تحقّق فی نفس الأمر بأن یـوجد مـنشأ انْتزاعه و الاّ فلیس له اسْم من دون المسمّی فلایثمر فایدة ولا یترتب علیه اثر.

اللّهّم الاّ ان یعتبر التّقدیر فی البقاء ایـضاً. و کـیف یـتصحّح البـقاء

الواقعيّ المتحقّق فيٖ نفس الأمر بأمرٍ و هميّ إختراعی محض فيؤدّيٖ الى نفيه بحسب الواقع و العياذ باللّٰه سبحانه كما فی ثانی الوجهين فلايبقی بينهما فرق. و ايضاً لابدّ من تقدّره و تكمّمه و إلاّ لم يكن زماناً فيكون مقداراً لبقآء عنده. فلو توقّف تصحّح البقاء عليْه لانّ تعقّله فرْع إدراكه لزم الدّورسوٰاء بسوٰاء فلاوجه لنفی الزمٰان الموهُوم و اثبات الوقت التقديریّ. و كذا لاٰ تدعو ضرورة الى انْكار استمرار الوجود مع انّه مما عليه اجمٰاع المسلمين و يعدّ من ضروريّات الدّين، بل لم يخالف فيه احد من الأوّلين و الاٰخرين. ولاٰ محذورفی اعْتبار المقارنة للزمٰان بمعنی كونه تعالیٰ معه فانه جلّ شأنه يتعٰالی عنه، بمعنی كونه فيه والتعالی عنه لانّه **كان و لم يكن معه شیء**. لو صحّ لايوجب الاّ تركه فيه و الإكتفاء بمجرّد اسْتمرار الوجود او ترك تفسيره إحٰالة علی الظّهور و لايوجب انكار الضّروری. لايقال غرضه نفی الإسْتمرار المقارن للزّمان بمعنی كونه فيه. لانّا نقول البقاء بمعنی اسْتمرار الوجوُد لايتوقّف عليه كما عرفت. فلاوجه لذلك مع أنّ العدول عنه الى التعبيّر بعدم عروض عوٰارض الزّوٰال عليه وَ الاستشهاد بتفسيرالباقی بمٰا لاسبيل للفناء اليه شاهد صدق علی انْكٰار تفسيره بالاستمرٰاركيف كان. فكأنّه حسب انّه لا وٰاسطة بيْن كونه بمعنی استمرار الوجود الواقع فی الزّمان و بين كونه بمعنی اٰخر لم يعتبر فيه الاسْتمرار ذهولاً عن جوٰاز تفسيره باسْتمرٰار الوجود المقارن للزّمان بمعنی كونه معه او باستمرار من غير اعتبار الزّمٰان فيه و الإعتذار عنه بأنّ المرٰاد من عدم عروض عوارض الزّوال مٰا أريد من اسْتمرار الوجود لاسْتلزٰامه له يهدم بنيٰان مٰا أحوجه الى

ذالك من لزوم الدّور. فإنّه لو تحقّق عنده كون بقائه تعالىٰ بهذا المعنى لم يكن لالزٰام الدّور ثانياً منْ كونه مقداراً للبقاء وجه اصلاً مع أنّ البقاء بمعنى السرمدّية اخصّ من اسْتمرار الوجود. فإنه سبحٰانه بٰاق **لايفنى فكّل مَنْ عَلَيْهٰا فٰانٍ و يَبْقىٰ وَجْه رَبِّكَ ذوُ الجَلالِ وَالإِكْرٰام.**

فيكون مستمرّ الوجود فلابدّ من تصحيح البقاء بهذا المعنى على أىّ حال سواء عبرّ عنه به أو بما يلازمه و لاٰينفع العدول عنه الى البقاء بمعنى اخر لانّه تعالىٰ بٰاق بالمعنيين. و اليْه ينظر الشّهيد حيث فسرّ البٰاقى بالوٰاجب وجوده أزلاً و ابداً و بایّ وجه اعْتبر البقاء يكون الزّمٰان منتزعاًمنه او مقداراً له من غير لزوم دور و لاٰيكون منتزعاً من مجرد الوجود بمٰا هو وجود او مقدار له كما توهمّه. و مٰا سيئاتى ليس الاّ اختيٰار انتزاعه عنه تعالىٰ و لاٰبدّ أن يحمل على مٰا فصّله اوّلاً ضرُورة أنّه لاينتزع من مجرد الذّات ولا من الوجود ليتوجّه المنٰاقشة فى صحّته و بانّه غير مطابق لدعواه تفرقة بين الوجود و البقاء. فإنّه لو صرّح لم نكن نرتاب فيِ أنّ المراد به الوجوُد المستمرّ مع انّه لم يعهد الايرٰاد بانّ مٰا ذكر اوّلا غير مطابق لدعوٰاه ثانيا.

و إنّما المعروف عندنا أنّ قوله الثانى لايوافق ما ادّعاه سٰابقا و قد ارْتكب المجيب مثل ذلك اذ اسند الى **ابى البركٰات** اوّلاً القول بانّ الزّمٰان مقداراً لبقاء. ثمّ قال زعم **ابوالبركٰات** أنّه مقدار الوجود و جعله ايراداً اعلى ذلك القائل من سخيف الإعتذار و الخطب فى امثال ذلك هيّن جدّا هذٰا.

و أنت خبير بأنّه لم يسند المنع الى تجويز كونه مقداراً لبقاء و انّما

جوّزأن ينتزع من اسْتمرار وجود الواجب أمر ممتدّ على سبيل التجدّد و التقّضى كما تنبّه له ثانياً و لا يلزم من محض الانتزاع اتّصٰاف المنتزع منه بهذا الأمرِ الانتزاعىّ علىٰ وجه الأتّصٰاف بالامُور الإعتبٰاريّة التّى لاٰ حظّ لهٰا من الوجود العينىّ فضلاً عن كونه مقداراً له مع أنّه من الصّفات الانضمٰاميّة الموجوُدة و الأعراض المفتقرة الى محل يقوم به عنده. الاٰيرى انّ الدّوٰائِر المتوهّمه فى الكرّة المتحرّكة ليست صفة لهٰا مع انّها تنتزع عنهٰا انتزاعا صحيحاً و لا يلزم ايضاً ان يكون توهّمها فى شىء أى يتوهّم حٰاصلة فى شىء و ان لم تكن صفة له كالدّوائر المذكورُة اذ لادليل عليْه ايضاً.

و لابدٰاهة كما افيدبل يكفى أنْ يكون منشاء انتزاعهٰا أمراً موجوداً. و من جوّز انتزاع الحركة القطعيّة من التوسّط و الزّمٰان من الاٰن السّيال كالمجيب و غيره لا يرى شيئا منهمٰا مقداراً لماينتزع منه و لا و صفا له ناعتاً. او الفرق بين ذلك و بين مٰا نحن فِيه تحكّم بحت وقد سلف من **المحقق** اطلاق المقدار عليه بناء علىٰ نفى اخْتصٰاصه بالموجود فى العين و تجويز انْتزاعه من اسْتمرار الوجود و مٰا تشبّث به لا بطاله من أنّه لايمكن أن ينتزع من مجرد ذات اللّٰه الموصُوف بالاسْتمرار. وَ الإستقرار بملاحظة بقائِه مٰا له مقدار متجدّد متقّض فى نفس الامر لعدم امكٰان ادراك المتغيّر من الثابت مع مٰا فيه من التّسٰامح مجرّد ادّعٰاء فاسد لايقبل منه بغير شاهد فإنّه لايترقّى عن مرتبة الدّعوى و إن هو إلاّ عين المدّعى.

فإنّ من يمنع توقّفه على الحركة و التغيّر كيف يسلم ذلك. وقد تقدّم

أنّ السّكون او الوجود اذا اسْتمرّ يجد له العقل مقدارا غير قارّ و انكاره مكابرة لاتصدر عن المحصّل كيف لا و ليس المعقول من كونه مقداراً لحركة الاّ ما يفهم من كونه مقدار الوجود. اذلا معنى للإتصاف و النّاعتيّة هيهنا كما يشعر به التّعبير بالإنطباق و عدم إمكان إدراك المتغيّر بما هو متغيّر من مجرد ذات الثّابت من حيث الثّبات لايمنع من ادراك ذلك الزمّان الذّي ليس على حدّ الأمور المتغيّرة من امْتناع طروّالعدم و اسْتمرار وجود الواجب تعالىٰ و ازليّته و بقائه كما تدرك الحَرَكة القطعيّة من التوسّط و ينتزع الزمان الممتدّ المنطبق عليها من الآن السيّال.

مع أنه ادراك امر ممتدّ متجدّد من امر بسيط لاتغيّر فيه ولا تجدّد لكونه أمراً شخصيّا علىٰ ما قرّروه من أن تشخصّ الحركة باتحاد الموضوع و الزّمان و المكان و ما هى فيه و يزول بالسّكون أثناء الحركة و حدّ من المسافة او انْتهائها و يتعدّد باخْتلاف المبداء والمنتهى.

و ما أفاد من كون ذلك متغيّرا باعْتبار اخْتلاف النّسب و تفاوت الأحوال يجرى مثله فى هذا الاستمرار فانّه مع كونه غير متغيّر فى ذاته و لامتقضّ و لامتجدّد فى حدّ نفسه كما لاتغيّر في منشاء انْتزاعه يعتبر له اتّصاف بالمضّى و الحضور و الاستقبال بالنّظر الى ما يفرض فيه من الحدود بقياس بعضها الى بعض بحسب التوّهّم، كما يفرض ذلك فى الحركة التوسطيّة سواء بسواء. و قد قال الفاضل المدقّق و النّحرير المحقّق في **تعليقاته على الاشارات** اختلاف هذا الامر البسيط الذّى يسموّنه بالآن السّيال اى اخْتلاف نسبته الى الزّمانيّات الواقعة فيه ما يعنى به. فإن عنى به أنّ له حالات مختلفة فى الخارج ففيه انّ هذه

الحٰالاٰت ان كٰانت إنيّة فيلزم تتالى الاٰنات و كون غير المتنٰاهي محصورا بين حٰاصرين و هو ظاهر.

و إن كٰانت متصّلة وٰاحدة يمكن انْقسٰامهٰا الى الحٰالاٰت الغير المتناهية. فقد اعْترفوا بوجود امر كذلك فى الْخارج و ليس هو الاّ الزمٰان المنطبق على الحركة القطعية او الحركة القطعيّة و المحٰاكم انكر وجوُده أنفا و كذا جميع القائلين بالاٰن السّيٰال و أن عنى به انّ له حٰالات مختلة فى الذّهن.

فالسّؤال بٰاق بعد بانّ الذّهن كيف ينتزع من مثل هذا الامر البسيط الامر الممتدّ المتصّل القابل للقسمة الى غير النهاية. فان أجيب انّ انْتزاعه باعتبار حٰالات اخرىٰ فننقل الكلام اليهٰا. وَ هكذٰا فلابدّ بالاُخرة أن يعترفوا بأنّه يمكن ان ينتزع من أمر بسيط باعْتبٰار بقائه أمر ممتدّ هوالزّمٰان.

فنقول حينئذٍ ما الدّليل على أنّ ذلك الامر البسيط هو الاٰن السيّال لم لايجوُز أن يكون ذلك أمر اٰخر كمٰا يقول المتكلّمُون: أنّ الزّمٰان ينتزع من بقاء ذات اللّٰه تعٰالىٰ، مع انّ البديهة شاهدة بانّه لامعنى لكون الانٰ بٰاقيا أزلاً و ابداً اذ لامعنى لبقاء الاٰن ضرورة الاّ وجود الزّمٰان. و الاٰن البٰاقي معنٰاه الزّمٰان ليس الاّ يحكم به الوجدٰان. قال: و ما الدّليل على أنّ توهم هذا الامتداد توهّما صحيحاً يتوقف على اخْتلاف الاحوال فى الخارج إمّا توهّما أو وٰاقعا.

و دعوى البداهة ممنوعة و فيٰما علّقه على **التّجريد** انّ تلك النّسب المختلفه إن لم تكن تدريجيّة لم يرتسم منها الزّمٰان و ان كٰانت تدريجية

غير قارة تحصل من أمر ثابت بسيط باعْتبار استمراره لزم أن يكون البقاء، إنتهىٰ ملخّصُ كلامه قدّس اللّٰه روحه الشّريف. و منه و ممّا نقلناه سابقاً يظهر أنّ المحقّق المورد غير غافل عن جهتها الأخرى العارضيّة و انّما اعرض عنها لانّه لا محصل لها و لعدم اسْتقامة اسناد ذلك الانتزاع الى الجهتين جميعاً كما يزعمه الذاهل عمّا افيد الجاهل بما أريد.

و قد يقال أنّ وجود الواجب أمر ثابت لايتصوّر فيه شائبة تدريج و انْقسام فايّ مناسبة بينه و بين ما ينتزع منه. وأجيب عنه بمنع لزوم تحقّق المناسبة بين كلّ انْتزاعي و منشاء انْتزاعه لانّه حكم غير بيّن و لامبيّن. و لئن سلّمنا لزومه فهو لا ينحصر فيما نفهمه من الزّمان من معنى التّجدّد وَ الاتصال. و لعلّه تحقّق مناسبة ما بينهما من جهة أخرى خفيّة عن ادراكنا و عدم الوجدان لا يعطى العدم، الاترى انّ اكثر الانتزاعيات تنتزع من محالّها و لايحكم وجداننا بتحقّق مناسبات تفصيليّة. و ذلك امّا لعدم لزوم تحقّقها فى الواقع او لعدم اطلاعنا علىٰ تفاصيلها و ايّا ماكان فليكن الامر فيما نحن بصدده كذلك.

و قد علم بذلك فساد ما اصلح به كلام بعض المحشّين لما تبيّن من أنّه لا يقضى بعدم جواز انْتزاعه من الواجب ضرورة ولا يشهد له برهان سواء قيل بأنْتزاعه من الوجود بمدخليّة امْتناع طريان العدم عليه. لانّ هذا الوصف ثابت له سبحانه فى ذاته من غير توقّف على اعْتبار بقاء او زمان او غير ذلك فإنهّ من لوازم الوجود الذاتي الذّي هو عين ذاته أو أمر لايحتاج ثبوته للذات الى امر سوى الذّات و مجرّد الإسْتلزام بين الوصف المذكور و البقاء غير كاف في الزام الدّور.

فانّ انْتزاع البقاء عن الذات متأخّر عن ثبوت هذا الوصف بل عن انتزاع الزّمان ايضاً في وجه. او قيل بانْتزاعه منه بملاحظة استمراره لانتفاء الدّور على هذا التقدير ايضاً علىٰ ما بيّنّاه. و كون الإنتزاع ادراك أمر من اُخر بضرب من التحليل لايسْتلزم إلاّ أن يكون ذلك الأمر بحيث يصلح لذلك اذ لابدّ فى انْتزاع أمر من أمر من منشأ فىالمنتزع منه مصحّح لذلك و لايلزم وجوده الا يرى إنّ الصفات الاعتبارية كالإضافات و نحوها تنتزع من الأشياء من غير لزوم وجود أمر فيها.

نعمْ يعتبر فى منشاء الانتزاع اى المنتزع منه ان يكوُن موجوداً. و امّا هذا المنشأ اى المصحّح لذلك الإنتزاع فربّما كان موجوداً كما فى انْتزاع الاسد من الشجاع إن كان ممّا فيه الكلام و ليس الكلام فيه انّما البحث في عدم امكانه بغير هذا الوجه و لايفى التّمثيل بالجزئىّ بإثبات الحكم الكلىّ. و لذلك يكتفى فى انْتزاع الوجود بمجرّد ادراك منشأية الاٰثار على ما اعْترف به. و كذا سائر صفاته تعالىٰ فانّها منتزعة من بحت الذّات المنزّه المتعالي عن التّكرار. و التّكرار فلاضير فى الإكتفاء هيهنا بما يدرك منه تعالىٰ من امْتناع طريان العدم عليْه و اسْتمرار الوجود الباقي السّرمدىّ.

و ظاهر أنّ ذلك ليس من قبيل انْتزاع البرودة التى هى من الكيف لاٰ من الامور الاعتبارية من النّار والحبْل من السّماء لعدم تلك الصّلاحيّة لانّه لايدرك ذلك منه لانتفاء ذلك المنشأ فيه رأساً. و هو ظاهر جدّا ولو سلّم لزوم الدّور من كونه مقداراً للبقاء الزماني أى اسْتمرار الوجود فى امتداد الزمان بخصوصه فلانسلّم ذلك فيما هو ارفع و اعلىٰ و أجلّ من

انْحفاظ الوجود فی متن الواقع و دوامه فی حاقّ السّرمد. غاية الأمر أن يعتبر فيه ضرب من التجوّز و نوع من الإسْتعٰارة.

و دعوی اخْتصاص المقدار و الامتداد بذی الأجزاء المترتّبه يتضمّن إعادة ادّعاء كونه فرع الحركة و من لاٰيسلّمه يمنع هذا ايضاً فلا تتخبطّ ثم لايذهب عليك انّ مٰا أبداه من الفرق لو وضح و صح لايقدح فی منع التوقّف علی الحركة بل يؤكّده كما سمعت و يصلح مٰا أورده **المحقق** فيِ مقام الاستشهٰاد سنداً لذلك المنع. و إن كـان الانْـتزاع بـاعْتبٰار النّسب المختلفة ايضاً، لابتنائه علی انْفكاك الزّمٰان عن الحركة الّتيِ قطع **السّيّد** بانّه من لوازمهٰا.

و حكم المجيب بانّه فرعهٰا و مٰا بيّنه من انّ الوجه فی ذلك كونه ممّا يختلف نسبته يشيّد اركان ما ادّعاه المانع. لانّه يـفيدانّ ذلك الإمـتداد لاٰيتوقّف علی الحركة و يجوز انْتزاعهٰا ممّا لاٰيتوقّف عليهٰا اذ لاٰيـتفرّع التوسّط علی القطع كما لاترتب لِلاٰن السّيٰال عليهٰا عندهم.

و أمّا التّقدير الذّی يفهم منه فـغير مـا ادّعٰـاه المسـتدلّ و ارتْـضٰاه المجيب بان يقال الإمتداد و الإنقضاء لاٰينفكّ عنالحركة او مٰا يـجری مجرٰاهٰا من اخْتلاف النّسبة و لاٰيوجد ذلك قبل وجود العٰالم فلا يصحّ توهمه حينئذٍ. و علی هذا لايتأتّی الإستشهٰاد ظاهراً لكنّ المنع بـحاله والسّند لم يندفع، لانّه لاٰيحتاج الیٰ شاهد. و عدم صحّة الإستشهاد علی هذا التّقرير لايرد علی المورد اصلاً، لانّه ليس منه فيِ كلام **السّيد** عين و لااثر و لم يرتكب **المحقّق** منعه و لم يستشهد عليه.

و انّما هو جوٰاب بتغيير الدّليل و رجوع الی اشْتدلاٰل اُخر يندفع بمٰا

أوردناه و يبطل بما فصّلناه كما انّ ما سمّاه تلخيصاً وجه ثالث لابطاله.

و نمط أخر من الكلام يكاد يكون تطويلا بغير طائل، اذ لايتم بدون التّمسك بانّ الزّمان مقدار الحركة و يجرى فى الوقت التقديرى ايضاً. لانّه إن كان له تحقّق في نفس الامْر دخل في أجزاء العالم، و الّا فليس له الاّ اسم. فلاىّ وجه يسمىّ بالزّمان و هو عبارة عن كمّ متّصل الذات غير قارّ على انّ الظّاهر انّه لايغاير الزّمان الموهُوم بالذّات و لافرق بينهما الاّ بحَسَب العبارة. فانّ المتكلّمين كانوا يعبرّون عنه بالأوقات التقديريّة و ما يقار بها كما يظهر من تصفّح كلماتهم.

قال **السّيّد المرتضى**: الصّانع القديم يجب ان يتقدّم صنعته بما إذا قدّرناه اوقاتاً او ازماناً كانت غير متناهية و لامحصوُرة. و قال **الكراجكى**: المراد به تقدير أوقات دون أن يكوُن القصد أوقاتا فى الحقيقة لأنّ الاوقات افعال. و قد ثبت أنّ للافعال اوّلاً فلو قلنا انّ بين القديم و اوّل الأفعال اوقاتاً لناقضْنا. و اجاب **العلامة الحلّى** فى **المناهج** عمّا يقال: من أنّ حدوث العالم بعد عَدَمه بعديّة زمانية يسْتلزم وجود الزمان قبل وجوُده و تقدُّمُ البارى عليه باوقات غير متناهية يقتضى قدم الزّمان. و توقّف العالم على ما لايتناهى بانّ التّقدّم لايشترط فيه الزّمان. و يجوُزأن يكون تقدّمه عليْه باوقات تقديريّة لاوجوديّة.

و المحقّق الطّوسي حكى في **قواعد العقايد** عن المتكلّميين، أنّ التّقدّم الذى لايمكن اجتماع المتقدّم و المتأخّر معا لا يجب أن يكون بحسب زمان مباين لهما. فإنّ تقدّم بعض أجزاء الزّمان على بعض لايكون بزمان اخر و هذا التّقدم مثله. قال: ثم إن كان و لابدّ فيكفى فيه تقدير

زمٰان ولا يحتاج فيه الى وجوده المغٰاير للممكنٰات المحدثة. و المراد انّه ليس له فى الأزل وجود يغاير أجزاء العٰالم و ان كٰان له تحقق فى نفس الأمر و يوجد لمنشأ انْتزاعه ليفيد وقوع العدم المتقدّم فيه الإنفكٰاك و **فى مضارع المضارع** نصر وقوع العدم السّابق على الحٰادث الموجود الذّى هو المعلول الاوّل فى زمٰان مقدر قال، و إلاّ لأمكن اجْتماعه مع الوجود الحٰادث المفروض.

و قال: فيِ **كشف الفوائد** سلّمنٰا انّه لأبدّ من زمٰان لكن لأبالفعْل بل يكفى فيه تقدير زمٰان و لايحتٰاج فيه الى وجوُد زمٰان محقّق كمٰا نقول: أنّ البٰارى تعالىٰ مقدّم على العٰالم تقدّماً لأيمكنْ ان يجٰامع المتقدّم فيه المتاخّر. بمعنى انّه لو قدّرنا أزمنة لانهٰاية لهٰا فيِ جٰانب المٰاضيِ لكان اللّه تعالى مقارناً لهٰا دون الحٰادث لاستحٰالة أن يكون البٰارى تعٰالى زمٰانياً.

و قال الطبرسيِ فيِ **مجمع البيٰان**: القديم يسبق المحدث بمٰا لايتناهى من تقدير الأوقات. و فى **جوٰامع الجٰامع** فسرّالاوّل بانّه السّابق لجميع الموجوُدات بمٰا لايتناهى من الاوقات او تقديراً لاوقات و لعلّه ناظر الى انكار الوجود الذهنيِ كما هو المشهور منهم. و لهذا اخْتلف التعبير عنه و الظّاهر انّه لاخلاف بين المتكلّمين فى أنّ الزمٰان غير موجود، و منهم من قطع بانْتزاعه من بقائه تعٰالىٰ. و منهم من قال بأنّه متجدّد معلوم يقدر به متجدّد مبهم. كما يقال جٰاء زيد إذ طلعت الشمس. و كانّه يرى انْتزاعه منالأوقات أى الحوٰادث المتجدّدة الّتى هى اعلام للأوقات على مٰا بينّه **المحقّق** الشريف.

فانّ الوقت هو مٰا جعله الموقّت وقتا للشّيء و ليس بحٰادث مخصوص كما أفاده **الشيخ المفيد** و غيره. و الظّاهر أنّ الأوقات المقدّرة عندهم كالمحقّقة في ذلك الانْتزاع و لذلك يعتبر عنه بالأوقات التّقديرية. اذ يقدّر قبل خلق الأفلاك و الكواكب حركة الفلك و طلُوع الشّمس و غروبهٰا. و ينتزع من ذلك مٰا يعبّر عنه باللّيل والنهٰار و يركبّ منه الاسٰابيع والشّهور و يترتب عليهٰا السّنون وَ الدّهور. فقد روى: **انّه تعالىٰ خلق السّمٰاء والارض في يوم الأحد و خلق الملائكة في يوم الجمعة فقضيهُن سبع سموٰات في يومين و خلق السّوٰات و الارض في ستة ايّام.**

قال بعض الفضلاء: لو لاالزّمٰان الموهُوم لما كٰان لستّة ايّام أو يومين فيالآيتين معنى. و أيضاً قدروى: **أنّ دحوالارض كان في ليل خمس و عشرين من ذيالقعْدة و يسٰاعد عليْه قوله عزّ من قائلٍ: انّ عدّة الشهّوُر عنداللّٰه اثنٰا عشر شهراً في كتاب اللّٰه يوم خلق السّمٰوات و الارض منهٰا اربعة حرم.** و لا بعد في أنّ يكون تسمية ايّام اسبو عنٰا بهذه الأسمٰاء و التعبير عن شهُورنٰا بالقابهٰا فرعا للزّمٰان المتقدّم كمٰا يلوُح من بعض الإشارٰات المأثورة على مٰا نبّه عليه بعض الافاضل.

فلاوقع لمٰا أخذه المجيب ممٰا اورده **صاحب الوافي**، تبعاً لما في **الفتوحٰات**، من انّ اليوم زمٰان دورة للأطلس و المنُوط بالشّمس و القمر و السّمٰوات اللّيْل و النّهار و همٰا غير اليوم فانّه مجموع الامرين. و ذلك لانّه مجردّ اصْطلاح يأبى عنه اللّغة والعرف المبنى عليهمٰا لسٰان الشّرع و لذلك اطبق المفسّرون على تأويله.

و لعلّ الحمل على أقرب المعٰاني الى الحقيقة المتعٰارفة اولىٰ و كيف

كان فلايكون اخْتراعيًّا محضا، لانّ القول به على تقدير لأبدّيّة الزّمان فى‌التقدّم و عدم صحة الإكتفاء بانتفائه. و ظاهر انّ الإختراعىّ لا أثر له و اعْتبار كعدمه فلا يكون فرق بينه و بين عدم اشْتراط الزّمان فيه فلا يتجّه التّنزل من اعتبار عدم لزوم الزّمان فى‌التقدّم الى اشْتراطه. و ينص عليْه قوله فى **نقد المحصّل** المتكلّمون حيث قالوا: القديم موجود فى أزمنة مقدّرة لانهاية لها. فقد حكمُوا بصحّة انطباق الثّابت على المتغيّر و لم يقتض ذلك محالا فانّه صريح فى نفى كون الزّمان المقدّر اختراعياً صرفاً مخلوقا للوهْم، اذ لاانطباق حينئذٍ و لاتغيّر حقيقة على انّه يشكل تصحيح التّقدم الحقيقىّ الواقعىّ بمثله. فلابدّ أن يكون له تحقق فى نفس الأمر و اذ لم يكن له وجود فى‌الاعيان فوجوده فى‌الأذهان و حيث لاذهن قبْل وجود الذّاهن و لاقوة مدركة قبل ايجاد العالم، فلا يتصّف بالوجود الاّ بعد ذلك.

و من أنكر الوجود الذّهْنى منهم ينفيه مطلقا و يكتفى بالّتقدير فلاينافى اعتباره حدوث العالم سواء فسّر بما يعلم به الصّانع من الجواهر و الاعراض، كما ذكره **المحقق الطوسى** و غيره أو أريد به ما سواه سبحانه من الموجُودات العينيّة و النّفسُ الامريّة على ما ادّعاه المجيب. فانّه لاوجوُد له حينئذٍ اصلاً و علمه تعالى به لاينافى حدوث العالم بالضّرورة من الدّين و فى الرّوايات تنبيه عليه. و لايلزم من ذلك كونه و هميّا صرفاً لأنّ الإختراعىّ لايكوُن له منشأ انْتزاع.

و من الضّروريّات الأوليّة أنّ اسْتمرار وجوُد الواجب و عدم زواله و تسرمده سبحانه، من شأنه أن ينتزع منه المدرك امتداداً متصّفا بعدم

التّناهيِ و لانعنى بالتّحقيق فيِ نفس الأمراى تحقّق الامر فى نفسه بدون فرض فارض و اعْتبار معتبر الّا هذا المـعنى. و لاٰيشْـتلزم ذلك فـعليّة وجوده ذهنا. و لهذا قال فى **نقد المحصّل**: العـقليّ هـو الذّى يـجب أن يحدث فى العقل اذا عقل العـقل ذلك الشـىء كـفوقية السّـماٰء. و أمّـا الفرضى فهو الذّيِ يفرضه الفارض و ان كان محالا فان أراٰد بماٰله تحقّق فى نفس الأمر ذلك فلا يلزم كونه من أجزاء العاٰلم. و مـا أشـتهر بـين أصحاٰبناٰ و غيرهم من القول بالصّفات الانتزاعيّة كـالوجود و العـلم و القدرة و ماٰ ضاٰهاٰها من السّلوب و الإضاٰفات و المـعانى الإعـتبارية يبطل دعوى انْعقاد الاجماٰع على انْتفاء مثله حيِنئذٍ. و كذاٰ لايفتقر الى محلّ يقوم به فإنّ الانتزاع لايوجب تحقق علاقة النّاٰعتيّةٰ و من ادّعٰـاه فليبيّنه على انّه لاٰماٰنع من عروضه للاسْتمرار الممتدّ الموصُوف بـعدم التناٰهيِ و ان كاٰن ذلك عاٰرضاً للوجوُد الذيِ هو من اوصاٰفه تعالىٰ كما يعرض للحركة مع انّها صفة الجسم القارّ.

و كون ذلك من خواص المقادير و لوٰازم الكـمّيّات المُـوجودة فـى الخاٰرج كما سيدعيه باٰطل. ألا ترى انّهم قطعوا باتّصاٰف الزماٰن الممتدّ المنتزع من الاٰن السّيال بعدم التّناٰهيِ و التجدّد و التقّضّى و غير ذلك مع القطع بانّه يمتنع وجوُده فى الخارج. و قد جوّز بعضهم حمله عليه تعالى بطريق الاشتقاق، بناٰء علىٰ تجويز كونه سُبحاٰنه زماٰنياً بمعنى انّه معه و فيه ماٰ فيِه. و إن أراد به ماٰله وجود فى الخارج او فى قوة مدركة فنختار الشّق الثّانيِ لاٰن ماٰ لايكون موجوداً فىالاعياٰن او فى الأذهاٰن لا يكون عدماً صرفاً و ليساً ساٰذجاً. فانّ صفاته تعاٰلى الإنتزاعـيّة و الإضـافيّة

كذلك فى الازل. و انّما توجد فى الأذهٰان فيٰما لا يـزال اذ ليس للامـر الإنتزاعىّ الاّ الوجود الرّابطىّ فقط و لاوجوده له فىٖ نفسه اصـلاً كـما حقّق فىٖ مظانّه.

و لا اسْتبعٰاد فى أن لٰا يكون الشّىء موجوداً عيناً او ذهناً لكن يجد العقل بالضّرورة او البرهٰان أنّ له وجوداً رٰابطيّا لشىء كـالاضٰافات. و كذا لٰا بعد فىٖ أن يتوهّم له وجود بسبب وجود امر مثلاً لكن لم يـجده نٰاعتا لذلك الامرْ و لاجزءاً له و لاموجوداً فيه. و يكون ذلك الوجـود منشأ الاٰثار و الأحكٰام لا من قبيل الأمور الاختراعيّة.

قال بعض المدقّقين و الزّمٰان من هذا القبيل و مثل هذا الوجـود لاٰ نسمّيه بالخارجى. قال و حيٖنئذٍ يُمكن أن يقال أنّ مثل هذا الوجود فى الأزل لاٰينافى حدوث العٰالم الثّابت بـالاجمٰاع. أليس الأشـيٰاء الّـتى يقولون أنّ الخارج ظرف لنفسهٰا لالوجودهٰا كالإتّصاف مثلاً أمراً نفس امرى و يترتّب عليه الاٰثار و الاحكٰام و لاٰيلزم فيه التّسلسل المحال لو اتفّق أن يتحقّق اتّصٰافات غير متنٰاهية مترتبة ولا ينا فى أيضاً تحقّقه فى ألازل مٰا ثبت بالاجمٰاع منْ حدوث العٰالم.

فقس عليه الزّمٰان ايضاً، فإن شئت أن تسمّىٰ مثل هذاالأمر موجوداً فى الخارج فسمّه و لا حرج، و إن لم تسمّه أيضاً موجوداً فلا جناح. و بالجملة الاشكال مندفع فى المقام سوٰاء كٰان إشكٰالاً عقيّلاً او شَرعيّا و أمر التّسمية، والاصطلاح سهل لاٰعبْرة به فتدّبر هذا كلامه الشّريف.

ثم الوجه فى تسميته زمٰاناً ظاهر، لانّ اطـلاقه عـليْه بـعْد ادراكـه كاطلاقه على المطابق للحركة القطعيّة لاشتراكهمٰا فى الإنْتزاعية و انْتفاء

الوجود الخارجي. فإن كان هذا من مقولة الكمّ بحسب الحقيقة فليكن ذاك أيضاً كذلك. و ان كانت التسمية بالزّمان و عدّه كمّا متّصلاً على سبيل المسامحة و تشبيه الأمور الذّهنيّة بالموجودات العينية، فهذا به اولىٰ لأنّه لايطلق عليه الاّ مقيداً بالموهوم و نحوه. و نظير ذلك أنّ المحققين على أنّ العدد أمر اعتبارى مع تقسيمهم الكمّ الىٰ المتّصل و المنفصل ثقة بما قرّروه في محلّه، على ما نبّه عليه **المحقق الدّوانى** على أنّ المناقشة فى تسميته زماناً بناء على الجزم بكونه كمّا متّصلاً ضعيفة جدّا لابتنائه علىٰ كونه مقداراً للحركة. و من نفى وجوده ينفيه و ينكره.

و بهذا يظهر أن وجوده فى الأذهان لا يمنع من كونه زماناً كما لايقدح فى حدوث العالم لانّه لم يعهد اطلاق العالم على ما يتناوله و لايوصف بالقدم سوى الموجوُد. و لذا لم ينكر على القائل بالصّفات الإعتباريّة و لم يلزم عليه تعدد القدماء كما الزم على من قال بالصّفة الموجودة. و العجب من المجيب حيث اعتذر تبعا للعلّامة عن القائلين بثبوت المعدوم، بأنّ الموجب للفكر انّما هو اعتقاد قدم الجواهر و الأعراض. إذ القديم يعتبر فيه الوجوُد و هم لايقولون بوجوده فىالأزل. و من هذا كلامه كيف يجزم بدخول الأمر الانتزاعيّ في أجزاء العالم، و يحكم بقدم ما ليس بموجود مع أنّ الإجماع لم يقع الّا على حدوث ما سوى الواجب من الموجوُدات.

و ما توهّمه من أنّ الاجماع منعقد علىٰ حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى اللّٰه من الموجودات العينيّة و النفّس الأمريّة على ماسيئاتى سهو منْه. فإنّ العالم اسمٌ لما سوى اللّٰه تعالىٰ من الجواهر و الأعراض و

قد يطلق على السّماء و الارض و ما بينهما كما ذكره **العلامة الحِلّى** فى **كشف الفوائد**، و لم يعهد استعماله فى هذا المعنىٰ كما لم يثبت انعقاد الإجماع عليه. قال فى **بحار الأنوار** الذّى ثبت باجماع اهل الملل و النّصُوص المتواترة هو أنّ جميع ما سوى الحق تعالىٰ أزمنة وجوده فى جانب الأزل متناهية و لوجوده إبتداء و الأزليّة و عدم انْتهاء الوجود مخصوص بالرّب سبحانه سواء كان قبل الحوادث زمان موهوم او دهر.

و لهذا قال الفاضل **القمّى**: العالم حادث بمعنى أنّه حدث بعد تقضّى امْتداد غير متناه فى جانب الأزل، منتزع من ذات الله سُبحانه باعتبار بقائه و ازليّته. و تقدّم العدم على العالم تقدم بالزّمان و لكن مرادنا بالزّمان ليس مقدار حركة الاطلس، بل مرادنا به امْتداد ينتزعه العقل من ذات اللّه تعالىٰ بملاحظة أزليّته و بقائه. و الزّمان بهذا المعنى ليس من جملة العالم لأنه ليس من الموجُودات الخارجيّة بل منشأ انْتزاعه موجود فى الخارج فليس تقدّم العدم على العالم زماناً محالاً انتهى.

فإن قيل الحكم بدخوله فى أجزاء العالم مبنىّ على إرادة الوجود الخارجىّ من التّحقيق فى نفس الامر و لذلك جزم بافْتقاره الىٰ محل يقوم به لكونه كمّا متّصلا، و يعضده انّه لم يمنع من تسميته بالزّمان كما منعه فى الشق الثانى، مع أنّه لوكان موجوداً ذهنيّا و إن كان متحقّقا فى نفس الأمر لم يكن لتسميته بالزّمان ايضاً وجه. لأنّه عبارة عن كمّ متصّل الذّات غير قارّ عنده و ينبّه عليه القطع بكونه عرضاً، و الجزم بكونه مقداراً الى غير ذلك ممّا وقع منه.

قلنا ما ذكرته لايفيد الّا الإضطراب فى كلامه والتّدافع فى مرامه مع

قبح ذلك التردّيد فى الزّمٰان الموهُوم و لاٰ يسمن و لاٰ يغنى من جوعٍ، لأنّه ينتقل الإيرٰاد الى الشق الثاني. فإنّ مٰا لايكوُن له تحقّق فى الاعيٰان أُعمّ من الإختراعيّات فيجوزأن يكوُن موجوداً ذهنيّا يسمىّ بالزّمٰان كالمنطبق على الحركة بمعنى القطع و يطلق عليه المقدار كمٰا فى العدد، بل يجوزأن لاٰيكون موجوداً اصلا، و لايلزم أن يكون إطلاق الزّمٰان عليه بمعنى الكّم المتصل فتأمّل.

و ما عوّل عليه فى وجود الزّمٰان ينتج نقيض مطلوبه و يفيد عكس مقصُوده. لأنّ العلم بمعنى شىء و انقضٰائه، و كذٰا انْتظار وقوعه و انْتفائه لاٰ يثمر الاّ عدم وجوده و فنائه على أنّ الزّمٰان امّا الماضٰى او المسْتقبل و ليس هيهنٰا قسم اٰخر، لأنّ الاٰن فصْل مشترك بين المٰاضي و المستقبل كالّنقطة فى الخطّ فلا يتصّف الاّ بالمضىّ و الاستقبٰال و لاٰ يجٰامع ذانك الوصفان وجوده؛ لأنّه يصدق عليه انّه مٰاض الان كما يحمل عليه الإستقبٰال و ليس بموجود الاٰن اذ لاحضور له، و الاّ لزم تشافع الاٰنات. و كلّ ما اسْتلزم احد و صفين لايجٰامع وجوده شيئاً منهمٰا لم يوجد أصلاً. و هذٰا امر ضرورىّ و فيٰما ينسب الى امير المؤمنين صلوٰات اللّٰه و سلام عليه:

مافات مضىٰ و مٰا سيأتيکَ فأين قم فاغْتنم الفرصة بين العدمين

و ايضاً مجرّد العلم باتّصاف شىء مٰا بهذين الامرين فى الخارج لاٰيقتضٰى وجود الموصُوف لجوٰاز أن يكونَ من‌الامور الاعتبٰاريّة الماضية و الحوٰادث المنتظرة، كما لايلزم أن يكون زمٰاناً. فإنّ الضّرورى أنّ فى الخارج موصوفا بالمضىّ و مقابله و ليس يظهر كونه

وقتاً و التزام كون مجرّد ذلك زماناً يفضى الى مذهب من زعم، انّ الزّمان عبارة عن الحوٰدث المتجدّدة كيْف و لو لزم من مجرّد ذلك وجود الزّمان ثبت وجوده من العلم بأنّ هيٰهنا قبلاً و بعداً بل هو اولىٰ اذ لاٰيعتبر فـي مفهومهما الإنقضاء و الانْتفاء مع انّ من تمسك بذلك و استند اليـه لم يقتصر عليْه نظراً إلى ذلك.

و إن اراد انّا نعلم بالضّرورة وجود الزّمان الماضي و المستقبل فـى الخارج ففساده واضح و ضعفه لاٰيح. فانّ دعوى العلم بوجود ما ينتظر وقوعه و لما يشمّ رايحة الوجود جزاف محض كادّعائه فيما تـصرّم و مضى و انْعدم و انْقضى. و كونه موجوداً فى الماضي و معدوماً فى الاٰن و المسْتقبل و كون المستقبل معدوماً فى الاٰن و فى الماضي و موجُوداً فى حدّه، لا محصل له كدعوى أنّ متن الدّهر و وعاء وجود الزمان الممتدّ و ما يقدّره من الحركة المتّصلة، لانّ الإنقضاء و التجدّد بحسب الوقوع فى مضيق أفق الزّمان لاينا في اتّصال تحقّقه بحسب الحُصول في فـضاء وعاء الدهر، نبّه.

اللّهمّ الاّ ان يرجع الى الوجود فى مرتبة من مراتب نفس الأمر و قد مرّ انّ اطلاق الوجود عليه لاحرج فيه. لكنّه ليس وجوداً عينيا مـنافياً للاجماع فانّ مقارنة الوجود لوصف المـضيّ يـقتضى كـونه مـوجودا معدوماً كاقْترانه بالإستقبال، مع انّ مـا لايـوجد حـالاً، كـيف يـصير موجوداً بعد انْقضائه. و ما قيل من أنّ عدم شىء فى شىء ليس عدمه مطلقا، فإنّ السّماء معدومٌ فى البيْت و ليس بمعدوم فى موضعه لاينطبق على ما نحن فيه الابتمحّلات كقياس الزّمان على المكان.

و أيضاً المتّصف بالمضىّ و الإستقبال ليسْ الاّ الأمـر المـمتدّ الذّى بإزٰاء الحركة القطعيّة المقدّر لهٰا، و كما لاوجود لهٰا فى الخٰارج لاٰوجوُد لمقدارهٰا فيه ايضاً كما اعْترف به و صرّح بأنّه امر يرتسم فى الخيٰال. و لذا من قال بوجود الزّمٰان اقتصر على وجود الاٰن و جزم بانْتفاء الماضيٖ و الاٰتى، نظراً الى امْتناع الوجود فى الخارج اذ المتحرّك حٰال الحـركة يتصّف بالفعْل بالتوسط بين افراد مٰا هى فيه. و ذلك حٰـالة بـين قـوّتها الصّرفة و محوضة الفعْل و مٰا لم يسْكن فيٖ حد من حُدود المسٰـافة او انْتهٰائهٰا لم يتحقّق ذلك بالفعل.

وَ حينئذٍ ليست الحركة موجودة كمقدٰارهٰا و مٰا لأجزائها مـن نـحو وجود فيٖ أثنائِها ليس وجودً امتميّزاً فعليّاً فلايتمّ وجـوده عـند نـفاة الجزء الاّ بانْقضائه فليْس له وجود الاّ فى الوهم، و الاّ لكٰان مـوجوداً معدوماً.

قال **المحقق الدّوانىٖ**: الحكماء ذهبوا الى أن الحـركة بـمعنى القـطع لاوجود لها الا فى الخيٰال. لأنّه انّما يتوّهم وجودها اذا وصل المتحرّك الى المنتهىٰ. و حينئذٍ تكون قد بطلت بالكلّمة. و ظاهرٌ أنّ قطع المسٰاقة معنى نسبىّ اعْتبٰارى انْتزاعىّ لاٰسبيل الىٰ توهّم وجود مثله فى الخارج، بل التّوسط بين مبدأ الحركة و منتهٰاهٰا أيضاً كذلك. و مثله الخروج من القوّة الى الفعل تدريجا على مٰا اعلن به بـعض الأفٰـاصل فـلا مـجال لحُسبان أنّ احدا من رؤسٰاء الفلاسفة ومعلّمهم و اتـباعهم لاٰيسـتنكر وجود الحركٰات القطعيّة المتّصلة جميعاً فيٖ ظرف الأعيٰان و فيٖ وعٰاء وجودهٰا و هُو الزّمٰان الممتّد الموجود فى الدّهر.

و امٰامٰا فی **الشفاء** من انّ هذه الحٰال وجودهٰا علی سبیل وجود الامور فی الماضی و تباینهٰا بوجه اٰخر أنّ الأمور الموجودة فی الماضي قدکان لها وجود، فی أن من الماضي کٰان حٰاضراً و لاکذلك هذه الحرکة فلاینٰا فیه، لأنّ المراد أنّ وجوُده فی الخیٰال علی نحو وجود الأشیٰاء فی الماضي بمعنی ان یرتسم فی الخیٰال امتداد مٰاض فحصوله فی الخیٰال علٰی صفة المضیّ. و لذلك نفی أن یکون لها وجود فی ان من الماضي. و علیٰ هٰذا فلاتناقض بینه وبین مٰا حقّقه فیه، من انّها ممّا لاذات لهٰا قائمة فی العیٰان و انّهٰا انّما ترتسم فی الخیٰال و یرشد الیه، أنّه صرّح بأنّ الوجود المحصّل للزّمٰان لاٰیکون الاّ فی النّفس و أنّ الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق صحیح له.

قال و لیس هذا الوجود له بسبب التوّهم، فانّه و إن لم یتوهّم کٰان هذا النّحو من الوجود حٰاصلاً. هذا کلامه. و هو ینادی بانّ الوجود المطلق للزّمٰان فی النّفس لاٰ یتعلّق بوهْم المتوهّم و لیس بسبب فرض الفارض فیطابق مٰا نصّ علیه، من أنّ الأمر المتّصل المعقول للمتحرّك لاوجود له فی الأعیٰان أصلاً بل فی الذّهن؛ یعنی لیس له وجود قارّ او غیر قارّ فلا اتّجاه لحمله علی أنّ المراد أنّ الحرکة لیْست من الموجوُدات الثّابتة المستمرّة الذات الغیر المتجدّدة لئلاّ یتوجّه علیه أنّ الحرکة محلّ الزّمٰان و علّته و المعدوم کیف یکون محلّا للموجود و علّة له. و إنّما یتجّه ذلك مع التصرّیح بوجوُد الزّمٰان دونهٰا و أنّٰی له به.

و کذا لاٰیقدح فی ذلك مٰا تسمع أنّ الزّمٰان ظاهر الإنیّة خفیّ الماهیّة. اذ المراد التّحقّق فی نفس الأمر علی مٰا بینّه **السّید** السّند. قال: و لو نقل

بعض المتأخرين خلاف ذلك فلا تعويل عليه، و جوّز بعضهم ان يراد به الوجود الخيالِيّ الإرتسامِيّ لأنّه وجود بنفسه، و هو كالوجود الخارجىّ فِي ترتّب الآثار و تحقّق أجزاء ذلك ألامر الممتدّ بحسب ذلك الوجود مترتّبه متعاقبة و لايكون عند تعقلّها بهذا الوجه، كما يظهر عند الرّجُوع الى الوجدان، فتامّل.

و قد يقال انهّم كثيراً ما بنوا الأمر علىٰ ما يبدو فى بادى النّظر ثم اذا انْتهت النوّبة الىٰ الفحصْ البالغ ظهر حقيقة الحال. فإنهّم ادّعوا اوّل الأمر وجود الزّمان فى الخارج و بيّنوه بانْقسامه الى السّنين و الشهّود و الأيّام و السّاعات و عدّوه من أقسام الكّم مع أنّ المقسم فى التّقسيم الى الجوهر والعرض هو الموجوُد الخارجىّ على ما صرّحت به عبارٰاتهم. ثمّ عند تحقيق الحال صرّحوا بأنّ الزّمان الممتدّ غير موجوُد فى الخارج بل ممتنع الوجود فيه. و إنّ الموجوُد فى الخارج هو الآن السّيال الذّى يرسمه فى الخيال.

و ربّما قيل أنّ كون الزّمان الموجود عيناً امراً متّصلاً غير قارالذّات ممّا يظهر من السّابقين و لضعْفه عدا عنه من لحقهم الى انّ الموجود من الزّمان أمر بسيْط شخصىّ باق بذاته سيّال بحسب اضافاته، فبسيلانه يرتسم فى الخيال أمر ممتدّ يتقدّر به الحركات و يعبّر عنه بالشّهور و الاعوام. و كيف كان ينحلّ به ما أشكل على المجيب من أمر الزّمان الموهوم حيث تحيّر فى انّه كيف يسمىّ غير المقدار الموجود بالزّمان.

و زعم أنّ التّناهى و اللاّتناهى و التمادّ و عدم التّمادي و الزيادة و النقصان و كذا التّقدير و التّقضّى و الإستقبال و المضىّ و ما شابه ذلك من

الصّفات من خواصّ المقادير و لوازم الكميّات الموجودة فى الخارج عندهم. و لذلك عدّها من أمارات الوجوُد و أنْكر تجزّى المعدوم بالآجال و الاوقات و السّنين و السّاعات ظنّا منه أنّه تابع الحكماء الذّين جعلهم أفاضل النّاس عقلاً فى كلّ باب. و انّ من نازع فى ذلك من محقّقى المتكلّمين من العلماء الإسلاميّين و الفضلاء الإماميّين مكابر لا يستحقّ الجواب.

وقد حقّق للنّا قد البصير و المتأمّل الخبير ممّا نبهّنا عليْه أو أشرنا اليه ما يكتفى به او لوُا الالباب. فانّ فيه نجاة من ظلمات فلسفيّة بعضها فوق البعض و شبهات سفسطيّة يبعد ما بين السّماء و الأرض كما يظهر على طالب الحّق و التّحقيق كلّ الظّهور.

و من لم يجعل الله له نورا فماله من نور. ثمّ انّه لافائدة هيهنا فى حكاية الأقوال فى الزّمان. و كتب فى **الحاشية** أنّ الغرض من نقل المذاهب انّ من البيّن انّ المورد لا يقول بان الزّمان هو واجب الوجود و لاالمعدّل و لاحركة و انّما يقول بما قاله **البغدادي**: فإذا بطل قوله ببيان فساده سقط منعه بالكليّة و تمّ الدّليل، انتهى. و هو في غاية السّقوط، أمّا اوّلاً فلانّ ما فصّله انّما هو مذاهب القائلين بالوجود و من النّاس من أنكر أن يكون للزّمان وجود البتّة. و منهم من نفىٰ وجوده عيناً و اثبته فى التّوهم و هو مذكور فى **الشفاء** و غيره فما يدريه أنّ **المحقّق** المورد لاينفيه. و امّا ثانياً فلأنّه لم يستوف جميع مذاهب القائلين بالوجوُد فلعلّه كان يذهب الى غير ذلك قال فى **الشفاء**. و منهم منْ جعل له وجوداً لا على أنّه أمرٌ واحد في نفسهِ بل علىٰ انّه نسبة ما على جهة ما لأمور

أيّها كانت الیٰ امور ايّها كانت. فقال: انّ الزّمان هو مجموع أوقات و الوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض اٰخر مع وجوده فهو وقت للاٰخر ایّ عرض حادث كان و ليس الوقت الاّ ما يوجبه الموقّت إلاّ انّ طلوع الشّمس قدكان اعرف و اشهر، و لذلك اختير ذلك و ما يجرى مجراه للتّوقيت.

فالزّمان هو جملة أمورهی اوقات موقتة أو من شأنها أن تجعل اوقاتا موقتة. و قالوا: انّ الزّمان على غير هذا الوجه لاوجود له. و قالت طائفة: أنّ الزّمان جوهر ازلیّ فجازأن يوجد الزّمان و ان لم توجد الحَركة. فالزّمان عندهم تارة يوجد مع الحركة فيقدّرها، و تارة مجردّا فيسمیّ حينئذٍ دهراً. ثمّ قال انّ الذّين أثبتوا وجود الزّمان معنى واحداً، منهم من جعل الحركة زمانا، و منهم حركة الفلك زماناً دون سائِر الحركات، و منهم من جعل عودة الفلك زِماناً ای دورة واحدة، و منهم من جعل نفس الفلك زماناً.

و فی **المواقف** مذهب **الأشاعرة** انّه متجدّد يقدر به متجدّد و قد يتعاكس. قال **المحقق الشّريف** أصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الأوقات اوقاتاً و لذلك تعاكس التوقيت عندهم و اذا اعْتبر ما هو وقت فی الحقيقة امتنع التعكيس فی التوقيت. و قال إنّ جعل الزّمان عبارة عن نفس ذلك المتجدّد لزم أن يكون الزّمان امراً موجوداً لاٰ موهوماً كما هو مذهبهم. و أمّا ثالثا فلأنّ الزمان ليس ممّا لا يمكن فيه احداث قول اٰخر اذ لم يقم عليه برهان عقلیّ و لايدلّ عليه السّمع فلعلّه لم يرتض شيئاً من تلك المذاهب و اخْتار غيرها. و امّا رابعاً فلانّه صرّح بما انْتصر له من

الأقوال و هو كونه منتزعاً من اسْتمرار وجوُده تعالیٰ و بقائه و عدم كونه امراً موجوداً كما اخْتاره الفحول من الإمٰاميّه **كالمحقق الطّوسيِ** و **السّيد المرتضیٰ** و **العلاّمة الحلّی** و **المدّقق الخوانسٰاريِ** و **المولیٰ محمّد امين الإسترابٰاديِ** و **الفاضل المجلسيِ** و **المولی خليل القزوينی** و **المولیٰ محمّد طاهر القمّی** و اضرابهم.

قال فيِ **تنقيح المرٰام** مٰا اطبق عليه محقّقوا المتكلّمين قاطبة، هو أنّ الزمٰان اسْتمرٰار منتزع من بقائه تعالیٰ فتوهّم أنّه لايقول الاّ بمٰا قاله **البغدادی** من متخيّلات المغفّلين. و أمّا خٰامسًا فلأنّه لاٰضرورة الی كونه قائلاً بشيء من الأقوال و مختاراً له و لاٰمانع من سكوته عن ذلك وَ توقّفه فيه كما صرّح به علی مٰا ستطّلع عليه إن شاء اللّٰه تعالیٰ.

فالقطع بمٰا تخيّله المجيب مع تصريحه بخلافه ينبیء عن حرصه علیالإيراد و إن كان فيه انحراف عن سبيْل الرّشاد و عدوُل عن سنن السّدٰاد، و اللّه العٰاصم من الجدل و العنٰاد. ثمّ قال ذلك السّيّد المسْتدلّ و أمّا ثانياً فلانّه لو تصحّح فی العدم [ما وضعوه] لكان هوُ الزّمٰان بعيْنه او الحركة بعينهٰا اذكٰان متكممّا سيّالاً كلّه أزيد لا محٰالة من بعْضهِ و ابعٰاضه متعٰاقبة غير مجتمعة. فأمّا انّه بالذات علی تلكالشّاكلة فيكون هو الزّمٰان أو بالعرض فيكون هو الحركة، فقد أطلقوا علی الزّمٰان او الحركة اسْمالعدم. فليت شعری، بأیّ ذنب اسْتحق الزّمٰان أو الحركة سلبالاسم و الالحٰاق بالعدم. و اعْترض عليْه المحقّق بانّا لاٰنقول باتّصٰاف العدم بالتّقدر و التمادّ و غيره إلاّ بالعرض باعْتبٰار اتّصٰاف وعٰائه و لايلزم منه كونه زمٰاناً او حركةً.

و الحٰاصل انّٰا نقول: انّ عدم العٰالم كان فی وعٰاء ممتدّ متجدّد متقضّ كو جود زيد فی الزّمٰان، و كما أنّه لايلزم كون وجود زيد زمٰاناً او حركة، كذلك لايلزم ايضاً كون العدم زمٰاناً او حركة بل ليس الاّ كعدم زيد في زمٰان قبل زمٰان وجوُده ولا تفاوت الاّ بانّ هذا الزّمٰان يتبعّض باللّيل و النّهٰار و يتصّف بمٰا شابه ذلك من الصّفات و ليس ذلك الزمٰان، فاللّازم علىٰ هذا ليس الاّ وجود الزمٰان هنٰاک. و القائلون به يلتزمونه لاكـون العدم هو الحركة او الزّمٰان.

و المجيب بعدما أساء الأدب بمٰا صٰاحبه اولى به قال: ان المتبادر من اطلاق الوجود خصوص الخارجيّ و هم لاٰيقولون بوجود الزّمان الممتدّ المتجدّد فی الخارج. قال **ملاميرزاجٰان فی حوٰاشيه على شرح المطالع**: كون المطلق منصرفا الى الفرد الكامل ليس علىٰ إطلاقه بل ذلك فيما اشتْهر لفظ المطلق فيه بخصوصه بان استعمل كثيراً فی المطلق المتحقق فـی ضمنه حتى يكون اسْتعماله فيه حقيقة عرفيّة كـالوجود، فـانّه لشـهرة اسْتعماله فی ضمن الخارجيّ يتبٰادر منه خصوصه انتهی. و لعلّه أراد انّ الزّمان الموهوم كالزّمانالذّی هو مطابق للحركة بمعنى القـطع و إن لم يكن له وجود فی الخارج الاّ انّ له وجود بحسب نفس الأمـر، و انّـما الموجود فی الخارج مٰا هو بمنزلة الان السيّال الذی هو مطابق للحركة بمعنى التوسّط و هو وجـود الواجب تـعالىٰ عـن ذلكالذّی هـو عـين خارجیّ، فانّه باستمرارهالذّی هو بمنزلة استمرار الاٰن السّيال يفعل أمراً ممتدّا متجدّدا يسموّنه بالزّمان الموهوُم و عدم العٰالم انّما وقع فيه.

و علىٰ هذا فلا فرق بين الزّمانين الاّ بمٰا ذكره و فيه مع مٰا تعرفته انّه

توجيه بمٰا لا يرضى اذ القائلوُن به لاٰيقولون بعدم التّفاوت بينهمٰا الاّ بذلك الأمر العرضىّ كيف و هم مصرّحون بانّ الزّمٰان هنٰاك معدوُم و لاٰوجود له الاّ مع اوّل وجود العٰالم فان خصوُمهم لمّا احتجّوا عليهم بأنّ تخصيص الاحداث بالوقت المعيّن يستدعى امْتيٰازه عن سائِر الأوقٰات و هذا يقتضى كونهٰا موجودة قبل ذلك الحٰادث. اجٰابوا بانّها معدومة و لاتمايز بينها الاّ فى الوهم. و انّمٰا يبتدأ وجود الزّمان مع اوّل وجود العٰالم و لايمكن وجود سائِر الموجوُدٰات قبل ابْتداء وجوُد الزّمٰان اصلاً، هذا كلاٰمهم.

و بالجملة انّهم لو قالوا بوجوده و امْتداده مثل امتداد هذا الزّمٰان فى انّ له اجزاء متبٰائنة متعٰاقبة يمتنع الإجتماع بينهمٰا لكان لقائل أن يقول لم اختصّ وجود العٰالم بهذا الحدّالذّى حدث فيه و لم يكن حدوثه فى حدّ اٰخر قبله و كونه وهميّا بالمعنى المذكور لاٰينافى طلب المخصّص فيٰما بين أجزٰائه. و حِينئذ فمٰا معنى قولهم و اختصّ الحدوث بوقته اذ لاوقت قبله. فبقى أن يكون معنى الوهمىّ مٰا يخترعه الوهم كزوجيّة الثلاثة فيكون عدماً محضاً و ليساً سٰاذجاً. فإذا اتّصف ذلك العدم السّاذج بمٰا توهّموه من التّقدر و التكّمم و التمادّ و التجدّد و التقضىّ و مٰا شابه ذلك. فامّا انّه بالذّات على تلك الشّاكلة فيكون هو الزّمان بعينه او بالعرض فيكون هو الحركة بعينها.

فإنّ اتّصٰاف الحركة بالزّيٰادة و النقصٰان و التمادّ و غيرها انّما هو بواسطة مقدارهٰا، و لهٰا مقداران مقدار بحسب المسٰافة و ذلك بالعرض و مقدار بحسب التراخى و ذلك بالذّات لأنّ ذاتهٰا من حيث هى تقتضى

ذلك أو أجزاؤهٰا لاتقع معاً بل على التّراخى و هذا المقدار هو الزّمان و بالجملة الحركة لهٰا حقيقة سوى عدم الاسْتقرار يقارنها عدم الإستقرار.

و امّا الزّمان فليست له حقيقة الاّ امْتداد التجدد و عدم الإستقرار فإذن قد أطلقوا على الزّمٰان او الحركة بلا ذنب اسم العدم المحض و اللّيس السٰاذج.

و بمٰا قررّناه ظهر أنّ مراد المستدلّ بالعدم المذكور مٰا جعله المورد و غٰاءاً له كما يصرّح به قوله فى الدّليل الاوّل. فكيف يتصوّر فى العدم الصّريح و اللّيس الصّرف الباتّ تمايز حدود و تلا حق احوٰال. و سيصّرح به فى قوله إذ لا اخْتلاف فى العدم و فى قوله و ذلك الإمتداد العدمىّ لا العدم الذّى وقع فى هذا الوغٰاءِ علىٰ أنّ عدم العٰالم لو كان فى زمٰان موجود غير ممتاز عن هذا الزّمان الاّ بمٰا ذكره و هو امتيٰاز بالعرض يلزم منه ثبوت قديم سوى الواجب. ولاٰ ينفع الفرار منه بالقول بأنّ مرادهم بالعٰالم مٰا سوى ذلك الزّمان من الموجودٰات و هو ولا وجود له كمٰا سيصرّح به المورد تبعاً لاخرين مع مٰا فيه من التّدافع الصّريح و التّناقض القبيح. و سيأتى لذلك زيٰادة التّوضيح وَ التّنقيح.

و أيضاً لو كٰان الزّمان هنٰاك امرا موجوداً و كان له اختلاف أجزاء أو كان امراً نفس أمرىّ كما سيصرّح به المورد العلامة بعيد هذٰا. و كان القائلون به يلتزمونه فباىّ وجه سمّوه بالزّمٰان الموهوم و لم يسمّوه بالزّمان الموجود مع اشتراكهمٰا فى جميع الذّاتيات و اللوازم الاّ باللّيل و النّهار و مٰاشا به ذلك. و هو غير موجب لسلب عقد الوجود و وضع عقد العدم مقامه الآن يقال لاٰمشاحّة فى الاصطلاح.

و الظّاهرانّ‌الذّی أسقطه فی تلك الورطة أنّه لمّا رأی انّ دلائل السّید قدس سرّه علی ابطال القول بالزّمان الموهوم دلائل متینة و بـراهـین مکینة و رٰام أن یتقضیّ عنهٰا فرّ من القول بکونه أمراً معدوماً الی القول بالقدم و هو یفرّ منه فوقع من حیث لاٰ یشعر فما کان هاربا عنه هذا. ثمّ أنت خبیرٌ بأنّهم لو قالوا بمٰا قرّره الموردُ کلامهم لکان لقائل أن یقولَ هذٰا مجرّ دعوی بلادلیل. و هل الکلام الاّ فی اثبٰات وجود هذا الوعٰاء الممتدّ المتجدّد المتقضّی حتّی یمکن أن یقال انّ عدم العٰالم کان فِیه و کـان متّصفاًفِیه بصفاته بالعرض اذ الأشاعرة لمّا تشبّثوا فی إثـبات حـدوث العٰالم بالقول بهذا الوعٰاء و بانّ عدم العٰالم کان فِیه. فالخصم لایسـلّمه منهم و لاٰ یصدق به الاّ بالدّلیل. و قد تعرّفت انّه لایمکن تصوّره فضلاً عن أن یقام علیه دلیل. فله أن یقول أنّ الأوعیة المسلّمة عندنٰا ثـالثة: الدّهرالذّی هو وعٰاء للوجود الصّـریح المسـبوق بـالعدم التـصریح، و الزّمٰان‌الذّی هو و عٰاء للأمور المتغیّرة المقتدّرة السّیٰالة، و السّرمدالذّی هو و عٰاء لبحت الوجود الغیر المسبوق بالعدم. و الیه الاشـارة بـقولهم نسبة الثابت الی المتغیّر هی الدّهر و نسبة المتغیّر الی المتغیر هی الزّمٰان و نسبة الثّابت الی الثّابت هی السّرمد و الأوعیة منحصْرة فیهٰا. فمن ادّعی انّ للعدم الازلی وعٰاءاً موجوداً یکون هو فیه و بتبعیّته یتصّف بالتّقدر و التمادّ و غیر همٰا فعلیه البیٰان و قیٰاسه علی العدم المقارن لوجود الزّمان کعدم زید فی زمٰان قبل زمٰان وجوده قیٰاس معه فٰارق.

فانّ هذا العدم لمّا کٰان مقارناً للزّمٰان‌الذّی هو سیّٰال و متکمّم و متقدر اتّصف هو ایضاً بذلك بالعرض بخلاف العدم الأمر الأزلیّ فانّه لاٰیتصّف

بالتّقدر لعدم ثبوت ما يتقدّر هو به فيكون عدماً محضاً غير متقدّر و لامتكمّم لابدّ لنفيه من دليل و عدم قدرتنا على تعقّله بوصف كونه سابقا على الوجود سبقاً غير ذاتيّ بدون الوغاء بعد أن دلّ الدّليل عليه غير قادح فيه. فإنّ دلائل القدم بأسرها لمّا كانت مدخولة. و قد دلّت الأخبار المواترة من الطّرفين على وجود اله العالم بدونه بأن يكون بينهما انْفصال و قد انْعقد عليه اجماع الملّيّن من المسلمين و غيرهم. و دلّ عليه الحديث المشهور الذّى لأدليل عقليّ يعارضه بل له دليل عقليّ يعاضده كما سيأتى فى أخر الرّسالة ان شاء اللّه العزيز.

فاذا لم يثبت القول بالزّمان الموهوم الذّى قبل وجود العالم مع كونه مخالفاً لظاهر الشرّع فلابدّ من القول بأنّ ذلك الإنفصال انّما كان بالعدم الصّريح النّفس الأمريّ الغير الزّماني لأنّ كلّ ما له تحقّق فى نفس الأمر لايجب أن يكون فى زمان كما لا يجب أن يكون كلّ ما له تحقّق فيها فى مكان فعدم العالم مع تحقّقه في نفس الأمر لأيجب أن يكون في زمان اذماليس للزّمان فى سلسلة علله مدخل لايقال انّه فيه هذا. و الجواب الحاسم لمادة الشّبهة ما أشرنا اليه انفاً و سالفاً من انّ العدم الازليّ لو كان له وغاء فذلك الوغاء إمّا معدوم فاستحال اتّصافه بالتّقدّر و التّكمّم و المساواة و اللأ مساواة. اذ لااخْتلاف فى العدم و لأمخصّص فكيف يكون احدهما ظرفاً و متصفاً بالصّفات المذكورة بالذّات والأخر مظروفا و متّصفا بها بالعرض أو موجود فيلزم ثبوت قديم سوى الواجب.

ثمّ ذلك القديم لمّا لم يكن جوهراً قائماً بذاته فلابدّ له من محلّ يقوم

به و لاٰیتصّور له محلّ غیر الحرکة فیلزم قدم الجسم کما سبق. و بمٰا قررّنا ظهرانّ الأزل لیس کالزّمان و أجزائه یتقدّم جزؤ و یتاخّر اخر. بل هو عبٰارة عن اللازمٰان السّابق على الزّمٰان سبقاً غیر زمانی کسبق أجزاء الزّمٰان بعضهٰا على بعض. و لیس بین اللّٰه و بین العٰالم بعد مقدّر، لانّه انْ کٰان موجوداً یکون من العٰالم و الاّ لم یکن شیئا و لاینسب أحدهمٰا الى الاٰخر من حیث الزّمٰان بقبلیّة و لابعدیّة و لاٰمعیّة لأنْتفاء الزّمٰان عن الحق و عن ابْتداء العٰالم فلیس الاّ وجود بحت خالص لیس من العدم و هو وجود الحقّ و وجود من العدم و هو وجود العٰالم فالعٰالم حٰادث فی غیر زمٰان.

و انّما یتعسّر فهم ذلك على الاکثرین لتوّهمهم الاٰزل جزء من الزّمٰان یتقدّم سائِر الاجزاء و ان لم یسمّوه بالزّمٰان. فانّهم أثبتوا له معنٰاه و توهمّوا أنّ اللّٰه سبحٰانه فِیه و لاٰ موجود فیه سوٰاه ثم اخذ بایجٰاد الاشیاء شیئاً فشیئاً فی أجزاء أخر منه و هذا توهم بٰاطل و امر محٰال. فإن اللّٰه لیس فی زمٰان و لامکٰان بل هو محیط بهمٰا و کیف یقول عٰاقل أنّ العٰالم بکلّه مسبوُق بالعدم الزّمٰانی و زمٰان عدمه ایضًا جزء من اجزائه و بالجملة عند عدم الزّمٰان یکون حٰالة مستقرة قارّه لافیهٰا تقدّم حٰال و لا تأخر اخرى. فإذا تغیّرت الأحوٰال بحدوث الحرکة التی لهٰا أجزاء لایکون وقوعهٰا معًابل وقوع کلّ متراخ عنْ وقوع الاخر یحصْل منه مقدار فی العقل و هو الزّمٰان.

و بهذا التّقریر ینحلّ مٰا أشکل على المورد قدّس سرّه حیث قال إذا اتّصف العدم فی نفس الأمر بانّه سٰابق على الوجود سبقا غیر ذاتی

فيكون البتة محتاجاً الى وعاء و ظرف يكون فيه و يتصّف هو لامحالة بالتّقدر و التكمّم و غيره و كونه سابقا عليه بدون ذلك مما لانقدر على تعقله فلعلّه يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا و سيأتى له بيان أخر. و القول بأنّ التّقدم بالذّات لا محصّل له لعوده الى السّبق الزّماني كما هو مختار المورد لامحصّل له كيف و لم يدلّ دليل على بطلانه بل لا يتصحّح معنى حدوث العالم الا بالتمسّك به. و لذا قال به المحقّق فى **التجريد** و به فسّر المورد قوله وجود العالم بعد عدمه ينفى الإيجاب حيث قال: الظاهر انّ مراد المصنّف من البعدية هيهنا هو البعدية بالذّات. وردّ قول من قال مراده منها البعدية الزمانية و هذا منه كالتصريح بأنّ المحقّق لايقول بالزّمان الموهُوم كما صرّح به والده الماجد و الا لكان مراده منها البعدية الزمانية. فهو أيضاً قائل بالحدُوث الدّهرى لانّه لما نفى الايجاب المستلزم للقدم و أثبت الحدوث لتصريحه بوجود العالم بعد العدم.

فذلك إما فى الزّمان و هو خلاف مذهبه و مع ذلك لايلائِمه ظاهر قوله بعد العدم، وسيأتى تحقيقه، او فى الدّهر و هو المطلوب. و بما فصّلناه ظهر أنّ القول بوجود الزّمان الموهوم و كونه وعاءاً لعدم العالم ينا فى طريقة الملة بل ينافى مذهب من قال به و يفسده و هو قدرام بذلك اصلاحه و هل يصلح العطّار ما افسد الدّهر. أقول حاصل هذا الوجه أنّ الإمتداد و السّيلان و قبول الزّيادة و النقصان و التقضّى و التجدّد من لوازم الحركات و ما يقدرها من الازمان. فلو صحّ فى العدم الأزلىّ ما توهّموه من عروض التقدّر له و التمادى و اتّصافه بالتّصرّم و

عدم التّناهی او صحّ حٰال العدم مٰا توهّم من الإمتدٰاد الموصوف بالتکمّم و السّیلاٰن القابل للزیٰادة و النّقصٰان لم یتصحّح أن یطلق علیه اسْم العدم و یسلب عنْه اسْم الحرکة و الزّمٰان. اذ کلّمٰا و جدمٰا شابه ذلك من الأوصٰاف تحقّقت الحرکة و مقدٰارهٰا و ینعکس الی قولنا إذا لم توجد الحرکة و مٰا یتبعهٰا لم یکن الی توّهم شیء من التجدّد و الامتداد و امثال ذلك سبیل.

و هذٰا بعینه مٰا ذکره **السیّد** اولا من الدّلیل فلا یبقی فرق یعتد به بین الوجهین. و یتوجه مٰا اورده **المحقّق** من المنع علی کلتا القضیّتین، فانّه یجوز اتّصٰاف مٰا ینتزع من البقاء و نحوه بالإمتداد و عدم التّناهی و لاٰمحذوُر فی قبولهِ للزّیٰادة و النّقصٰان و التّمادی کمٰا یجوُز توصیف العدم الازلی الواقع فیه باعْتباره بتلك الصّفٰات. و من أنکر من المحقّقین وجود الکّم المنفصل و المتّصل سیّما غیر القارّ منه و من الأعراض مطلقا ینفی ذلك الاختصٰاص و لایشهد بخلافه ضرورة و لمنجد دلیلاً یفید اخْتصٰاصهٰا بمٰا یوجد من الکمیّات. الاٰتریٰ أنّه یتصّف بها الزّمٰان الممتدّ المرتسم فی الخیٰال و یوصف مٰاوقع فیه وجوداًکٰان أو عدماً بالزیٰادة و النقصٰان و غیر ذلك باعْتباره ما عرض له من التّمادی و السّیلٰان. و لایستلزم ذلك أن یسلب عنه اسم الوجود و العدم و یطلق علیه الحرکة او الزّمٰان و لاٰتفاوت بین مٰا لایوجد الاّ فی الخیٰال و بین مٰا یتوهّم من الزّمٰان. بل لاٰتفاوت بین الزّمٰان المنتزع من بقائه تعالیٰ و بین مٰا بعد وجوُد العٰالم حیث یحکم بکونه منتزعاً ایضاً من البقاء إلاّ بأنّ هذا الزّمٰان قد صٰادف حرکة الفلك و طلوع الکواکب و غروبهٰا، فانْقسم الی

اللّيل و النّهار و السّاعات و تبعّض بالسّنين و الاوقات بخلاف ما لم يُصادف شيئاً من ذلك من الأزمان و من ثَمّ يقدّر عدم زيد بالشّهور و الأعوام و لايتاتّى ذلك الامع التقدير فيما قبل وجود العالم من الاعدام. فظهر أنّ اتّصاف المظروف كعدم زيد بوصف و غائه بالعرض لايسلبه اسْمه وحدّه و ليس فيه قياس العدم الازليّ عليْه فى اتّصافه باوصاف الوعاء و افْتقاره اليه كذلك حتّى يفرق بعدم ثبوت ما يتقدر به ذلك العدم علىٰ انّه لايلزم من عدم الثّبوت انْتفاؤه. فيجوزأن يقال يتوهّم ما يتقدر به و يوصف بوصفه بالعرض و توّهم أنّ اتّصاف الأوّل بالتّقدر بالعرض و احتياجه اليه باعتبار المقارنة للزمان المتكمّم بخلاف الثانيِ لعدم ثبوته مصادرة مع انّه يناقض انحصار المتقدّر بالعرض فى الحركة و يبيّن كون العدم متقدراً على أنّ الكّم بالعرض ما له ارْتباط بالكّم الذّاتيّ مصحّح لاجراء أوصافه عليه كما قيل فكيف ينحصر فيها و فى **الشفاء** لايكون فى الزّمان الاّ الحركات و المتحرّكات. أمّا الحركة فذلك لها من تلقاء جوهرها و أمّا المتحرك فمن تلقاء الحركة و أمّا سائِر الأمور فانّها ليْست فى زمان و ان كانت مع الزّمان فان العالم مع الخردلة و ليست فى الخردلة. و مع قطع النظر عن جميع ذلك لاٰ يلزم منه الأبطلان اطلاقهم اسم العدم عليه و هذا مع كونه علىٰ مختاره افتراء بلا امْتراء اذ لم نطّلع عليه إلاّ ههُنا ليس من ابطال الزّمان الموهوم فى شيء مع انه المقصُود من إقامة البراهين المتينة و إن أريد انّه يلزمهم وجوده كما يفهم من **النجاة** و **التعليقات** و غيرهما لإمكان وقوع الحركات المختلفة المتقدّرة فيه فيرد عليه مع عدم إشعاره به انّه لاٰ بمقتضى الوجود العينيِ لجواز

تقدّرها لو لم يمنع الامكان بالامتداد الموهوم و المرتسم فى الخيال على ما تقدّم.

و الوجودالذّى يتناول الإعتباريات لا محذور فيه و يلتزمه القائلون به كما أفاده **المحقق** حيث قال: فاللّازم على هذا ليس الاّ وجود الزّمان هناك فان مراده هذا المعنى كما صرّح به فى **الحاشية**التى كتب عليه فيما رأيناه من النّسخ العديدة، إذ قال المراد به الوجود الشّامل لوجود الاعتباريات، فأفهم انتهى.

و ليس اطلاق الوجود على هذالمعنى ببدع منه بل يطلق الخارج على نفس الأمر كثيراً ايضاً. و قد صرّح بشيوعه الفاضل القوشجىّ فى ذيل قوله و عدم المعلوم ليس علة لعدم العلة فى الخارج و كيف يريد به ما لا يلتزمه من قال به، كما صرّح به **المحقق** الشّريف و غيره على ما سلف. و فى **الشّرح الجديد** للتجريد، الزّمان هناك موهوم و لاوجود له الاّ مع اول وجود العالم و لاتمايز بين أجزائه الوهميّة الاّ بمجرد التّوهّم و هل يجوّز عاقل حمل كلام هذا المحقّق على التزام الوجود العينىّ بدون توقّف مرامه عليه بعد الاطّلاع على تصريحه بأنّ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الإمتداد الموهوم. فأنّ المراد به ما سوى الواجب من الموجودات و الإمتداد المذكور لاوجود له، هذا كلامه طاب ثراه. و لاريب فى أنّه نصّ فى الباب فيجمل ما أجمله هناك عليه لولا اتّباع المتشابه ابتغاء للحكم بالتّناقض القبيح فلاحاجة الى ما ارتكبه من التوّجيه الذّى حاول ان يجمع به بين الاراء المختلفة.

فإنّ من أثبت الأن السّيال الباقى ازلاً و ابدا ينفى كون غيره راسما

للزّمان و من نفاه من **المحقّقين** في فسحة من تجشّم مؤنة اعْتبار ما يقوم مقامه و يكون بمنزلته فإنّ له فى انْتزاعه من اسْتمرار الوجود لمندوحة عن ذلك كلّه و لا وجه لتطبيق المطالب الكلامية على الأصول الفلسفية و عدم التمييز بينها كما وقع منه مراراً فانّه من تخائيل القريحة السّوداوية على انّه يتضمن الإعتراف بحمله على الوجود فى نفس الأمر فيرتفع التّناقض و التّدافع القبيح و غير ذلك ممّا شنع به على المورد العلامة طالب ثراه. و لا يرد عليه بزعمه الاّ ما أورده على هذا التّقدير و ليس ذلك توجيها بما لا يرضاه القائلوُن به كما ارْتكبه من التوجيه الذّى لا ينطبق على مذهب و لا يرتضيه احدٌ اذ الوجود عندهم باسْتمراره يرسم الزّمان مطلقا فهو بمنزلة الآن السّيال لدى الحكماء. و لم يذهب ذاهب الى ان ارْتسام الزّمان المتقدّم على وجود العالم من استمرار الوجود كارتسامه من اسْتمرار الآن بعده و يقوم مقامه حينئذ و يكون بمنزلة عند انْتفائه. و لو فرض ذلك فلا يتّجه دعوى عدم انْحصار التّفاوت فيما ذكر، لأنّ المنقسم الى الأيّام و اللّيالى هوُ المرسوم من الآن السّيال و هو معدوُم فى الاعيان كما اعترف به غير مرّة فيساوى المرتسم من البقاء فى أنْ لاوجود له الا فى الأذهان. فلا تفاوت بين اول حادث و هذا الحادث فى أنّ اتصاف عدمه بما ذكر من التّمادى وَ السّيلان و نحو هما لا يوجب ان يعدّ حركة او يطلق عليه اسْم الزّمان و لا ينافى ذلك تحققه فى نفس الأمر لمنشأ انْتزاعه بحيث إذا أدركه العاقل و صفه به و إن لَمْ يوجد بالفعل عيناً و لا ذهناً.

و لهذا لا يتأتى طلب المخصّص فيما بين أجزائه لانْتقائها قطعاً و

لعدم التّمايز بينهٰا فى الخارج اذ ليْست له أجزاء متبٰاينة متعيّنة فى الواقع لأنّ تـمايزهٰا و تـحددّهٰا بـاعْتبار مـضٰادفتها للأوقـات والحـوادث المتجدّدة و لا وقت قبل وجود العالم اذ لا حٰادث يجعل وقتا على أنّ من صرّح بأنّ القبليّة لا تستدعى زمٰاناً بناءاً على تسديس أقسٰامها ينفى الزّمٰان قبل وجود العٰالم مطلقاً و هذا معنى قولهم. و اخْتصّ الحـدوث بوقته إذ لاٰ وقت قبله، فافهم و لا تتحيّر فإنّ اعْتبٰار هذا الزّمٰان بعد التّنزل عنْ عدم اشْتراطه فى هذا التّقدم فلا حجر فى التّصريح بانْتفائه، اولا، مع أنّ ذلك التّصريح لم يوجد الاّ من بعضهم فلا يناقض وجوده فى الجملة عند غير ذلك المصرّح و هو ظاهر.

و ايضا التصريح بنفيه فى الخارج لايضٰادم تحققّه بحسب نفس الأمر على الوجه الذّى صوّرناهُ كما يستفاده من كلام المحقّقين منهم. نعم لو قيل بوجوُده و امْتداده مثل امتداد هذا الزّمٰان كما فرضه أمكن تـوجّه ذلك السّؤال باعْتبٰار تشابه الأجزاء دون تبٰاينهٰا و تـمايزهٰا و تـعاقبها المنافية له، لكنّه توجيه بمٰا لايرضاه القائل به إذ لم يقل بوجوده كذلك قبل وجود العٰالم حيث لاٰ ذهن و لا ذٰاهن احد منهم. و ليس المرٰاد أنّه لاٰ يمكن وجود شىء من الموجُوذٰات قبل ابْتداء وجود الزّمٰان اصلاً و لا وجه لتوهّم ذلك. فإنّه يسْتلزم الدّور إذ توقّفه على الحركة و موضوعهٰا و تحقق الخيٰال و التخيّل ضروريّ عندهم و الوقت فرع على وجود العٰالم حينئذ و متأخّر عنه فلا يمكن أن يكون وجوده أعنى حدوثه فيه فقوله بوقته مسٰامحة و تمثيل، كما افاده بعض الفضلاء. و قد يقال: النّسبة بين الزّمٰان و الجسم كالنسبة بين الهيولىٰ و الصّوُرة بالتلازم و الزّمـان مـن

جملة المشخّصات للجسم و الجسم علّة بقاء الزّمٰان و استمراره.

فتأمّل فيه علىٰ انّ فيما ادّعاه من أنّ لما بعد وجود العٰالم من الزّمٰان اجزاء متبٰاينة متعٰاقبة يمتنع الإجتمٰاع بينهٰا كلاما اذ لاوجود له فى الخارج. و فى الوجود الذهنىّ يجتمع الأجزاء حٰال البقاء بل حٰال الحدوث أيضا عند ادرٰاكه دفعة و تخيّل الذّهن من عند نفسه قطعة من الزّمٰان و ارْتسٰامه فى الخيٰال على سبيل التدريج عند مشاهدة حركة توسّطية. و اختلاف نسبهٰا الى حدود المسٰافة لايأبى عن اجْتماع تلك الاجزٰاء بحسب الوجود بنفسه و هو الوجود الأصيل للزّمٰان عند بعضهم.

و من ادّعى أنّ العقل يحكم بأنّها لو وجدت فى الخارج لكٰانت متعٰاقبة فلابدّ له من دليل لأنّ تلك الملازمة غير بينة فمٰا يدريه لعلّهٰا لو وجدت فى الخارج لكٰانت مجتمعة. بل عند من ينفى وجود الأعراض الغير المقارّة وجودهٰا مستلزم لاجْتماع اجزائها لامحاله علىٰ مٰا قيل.

و قدِ ادّعىٰ بعض الافاضل أنّ الزّمٰان فى الواقع و بالنسبة الى القدّوس الحقّ و ضرب من الملائكة موجود بوجود واحد شخصى و متّصل قارّ و اجزاؤه بالنّظر الى المبٰادى العالية على الزّمٰان و المكٰان مجتمعة التّحقّق متوٰافقة الحضور. اذ لافقد و لاغيبة هنٰاك إلاّ للامور المستحِيلة. و هذٰا كلّه فيٰما بازاء الحركة القطعية من الزّمٰان و من يتعٰاطى الزّمٰان الموهوم لايرتضيه. و كيف كان فلاشك فى انّه ليس موجوداً فى الأعيٰان و انّما يكوُن وجوده فى‌الاذهان و هو اعّم ممّا يخترعه العقول و الأوهام كأنيٰاب الاغوال فإنّ الأمور الإعتبٰارية المتحقّقه فى حدّ انفسهٰا لوجود

مٰا منْ شانه أنّ تنتزع هی منه بـدون تـوقّف عـلی تـعمّل و اخْـتلاف موجودة فی الذّهن و لیْست بمحض اخْتراع العـقل و اعْـتباره فـلایتم التقریب فی قوله. فبقی أن یکوُن معنی الوهمیّ مٰا یخترعه العقل إلاّ اذا ثبت أنّ الموهوم من الزّمٰان لیس کذلك. و لم یظهر ممّٰا قررّه ذلك إذ لم یعلم منه الاّ عدم وجوده فی الاعیٰان و لاٰبحث فیه و لانزاع. و لا یـلزم منه أن یکون وجوده بمحض الإختراع و لو کان الزّمٰان الموهوم عدماً محضا و لیساً سٰاذجاً لم یبق بینه و بین الوقت التّقدیریّ فوق لأنّه أیضاً کذلك عنده. فیجری فیه هذا التقرّیر بان یقال اذا فرض قبل وجود العٰالم وقت و زمٰان أی أمر ممتدّ متقدّر کان ذلك زمٰاناً او حرکةً فلایکون عدماً صرفا. فبأیّ ذنب أطلق علیه اسْم العدم و انْکار تقدّره مکٰابرة صریحة إذ لو لم یتصّف بالإمتداد و التّقضّی و لم یعرض له التجدد و عدم التناهی لم یکن المفروض زمانا بل شیئا أخر.

و لم یتصحّح به معنی بقائه تعالی کما سبق منه و معنی **کٰان الله و لم یکن معه شیء** کما یصرّح به فیٰما بعد. و أیضاً سیصرّح بأنّه یندفع به شبهة الفلاسفة لو کٰان تقدم البٰاریٍ علی وجود العٰالم بقدر متناه لزم حدوثه و الاّ لزم قدم العٰالم، لأنّ معنی التقدّم الغیر المتناهیٍ انّه لا یـنتهی وجـود المتقدم الی حدّ لاٰیکون قبله. و تلك القبلیّة لا یتحقّق الاّ بالزّمٰان قـال، لانّا نختار الثّانی و نقول کان ذلك بالزّمٰان المقدّر لاالمحقّق فلا یلزم قدم الزّمٰان. و أنت خبیرٌ بأنّه صریح فیاتّصافه باللاّتناهی حیث اخْتار أنّ تقدّم البٰاری علی العٰالم بقدر غیر متنٰاه من الزّمٰان المقدّر. و ظاهرُ أنّه یتوقف علی کونه ممتدّاً متقدّراً مـتکمّمًا لیـصّح اعْـتبٰار عـدم تـنٰاهیه

لاختصاص النّهاية و اللاّنهاية بمثله على مٰا تكـررّ مـنه و مـن السـيّد المستدّل مرّةً بعد أخرىٰ. فدعوى كونه غيرُ متقدّر و لاٰمتكمّم بعد ذلك تدٰافع صريح و تنٰاقض قبيح.

و قد سمعت انّ من دفع تلك الشبهة بالأوقات التقدّيرية كـالعلاّمة **الحلّى** تمسّك به بعد التّنزّل عن الاستغٰناء عنه الى الحٰاجة اليـه. و مـن البيّن المكشوف انّه لا يصحّ بدون تقديره و تكممّه و إلاّ كان اعْـتبٰاره لغواً. و عند هذا يظهر أنّ القول بالزّمٰان التقديرىّ لاٰيتأتىّ ممّن يرى مٰا تمسّك به **السّيّد** دلاٰئل متينه و براهين مكينة فلا تغفل. و اعْلم أنّ تقدرّ العدم و اتّصٰافه بالنّهٰاية و عدم التّناهى و نحوذ ذلك باعْتبار وهٰائه. انّما هو فى التوهّم على مٰا ينادى عليه مٰا مَرّ من **الشّرح الجديد** و هو المطابق للمشهُور بين جمهُور كمٰا قاله بعض الفـضلاء. و حـينئذ لايكـون مـن الزّمٰان و الحركة على الوجهالذّى أرٰاده فى شىء بل لاٰمعنى لكونه زماناً اصلاً اذ ليس متقدّرا بالذّات قطعا. و إن أراد اتّصٰاف ذلك العدم السّاذج بمٰا توهمّوه فى الخارج فظاهر الفسٰاد مع أنّ السّادج يأبى عن الاتّصٰاف و ينافِيه. ففى العبٰارة مسٰامحة تُنبىء عن أغلوطة كما فيما اخْتلفة من إطلاقهم عليهمٰا اسْم العدم المحض و اللّيس السٰاذج و لم يظهر بمٰا قررّه سوى تفسير العدم بالزّمٰان الموهُوم. و أمّٰا كونه مراد المستدّل فغير ظاهر منه.

بل الظّٰاهر مٰا حمله عليْه **المحقّق** إذ لم يعهد إطلاقه على ذلك الزّمٰان سيّما، اذا عبرّ عنه بالعدم المحض و اللّيس السّـاذج و اعْـتبار حـذف المضٰاف أو إرادة المعدوم منه على المسٰامحة المشهوُرة بعيد فى المقٰام.

و لاتصْريح فى الدّليل الاوّل به و كان فيه أيضاً خلطاً يفهم من اسناده الى المتكلّمين القول بأنّ قبل العالم عدماً موهوماً ازليّاً سيّالاً فإنّ اتّصافه بالأزليّة و السّيلان يشعر بأنّ وعائه الزّمان.

و كذا قوله إذ لا اخْتلاف فى العدم لانّه اذا لم يكن هناك زمان يتقدّر به العدم لم يتحقّق الا صرف العدم السّاذج. و أمّا قوله ذلك الإمتداد العدميّ فهو عليه لا له إذ لاشكّ أنّه لايصدق الاّ على الزّمان المعدوم الذّى اقيمت البراهين على نفيه. فالمعنى انّه لو تحقق ذلك الامتداد العدميّ لزم منه المحال فيطابق ما حمله عليه المحقّق من انّه لو صحّ الزّمان الموهوم لزم منه اتّصاف العدم بالسّيلان و غيره و لزم منه المحال بخلاف ما لو قيل لو اتّصف العدم بذلك لزم منه المحال على، أنّه لابدّ من اعْتبار طيّ المقدّمة الاولىٰ لأنّ اتّصافه بذلك فرع اعتبار الوعاء الموصوف بما ذكر له. و الأولى أنْ يقال لو صحّ حال العدم ما توهّموه من الإمتداد كان زمانا لتكمّمه بالذّات. ولو صحّ توهم اتّصاف العدم به كان حركة لتقدّره بالعرض و لمتكلّف أن يحمل الكلام عليه.

و اما ما الزمه من ثبوت قديم سواه تعالىٰ من كون عدم العالم فى وعاء موصوف بما ذكره، فكانّه جواب عن ايراد المحقّق بتغيير الدّليل او رجوع الى اسْتدلال أخر على نفى الزّمان الموهوم أو بيان لفساد القول بوجود ذلك الزّمان بوجه أخر. و علىٰ ایّ حال فهو خال عن الفائدة و تكرير لما تكررّ منه و قد ظهر ضعفه فلا نكررّه.

و قد علمت نفع القول بعدم وجوده بما سمعته من أنّ الاجماع لم ينعقد الا على حدوث الموجوُدات و إطلاق العالم علىٰ ما يتناول

الإعتبارِيات من الخرافات كتوهّم التّناقض و التّدافع كما عرفته. و كذا ما اسْتبعده من تسمية الزّمٰان الموجود فى نفس الأمر على مـا الْـتزمه القائلون به بالزّمٰان الموهوم مع اشْتراكه مع الزّمٰان الموجود فيٰما عـدا الإنقسام الى اللّيل و النّهار و نحوه لما تبيّن لك من أنّه لا وجود لما سمّاه زماناً موجوداً الاّ فى الخيٰال لانّه المنقسم الىَ الاوقات المتبعّض باللّيل و النّهار دون الان السّيال الذّى يتوهّمون وجوده فى غـير الأوهٰـام و الأذهٰان. فلا وجه لتوصيفه بالموجود على أنّك قد عرفت الإمتيٰاز بينهمٰا بمٰا عدا الإنقسٰام المذكور المترتّب عليه فتذكّر.

و اذا كان الزّمٰان امراً نفس أمرىّ كما مرّ من المحقّق حيْث حكم بأنّ له منشاء انْتزاع و سيأتى تصريحه به و لم يكن موجوداً فى الاعيٰان اذ صرّح بأنّ الإمتداد المذكور لاوجود له كـان وجـوده فـى الأذهٰـان و الاوهٰام، بخلاف مٰا لو كان موجوداً فى الخارج و كٰان له اختلاف اجزاء فان توصيفه حينئذ بالموهوم أو المرتسم فى الخيال مجرّد اصْـطلاح. لكنّة لم يسمّ الزّمٰان الموجود كذلك بالزّمٰان الموهوم كما تـوهّمه اذ لم يذهب اليه احد من المسلمين. فاتّضح انّه لايتّجه الجمع بـينهمٰا لعـدم اتّحاد مقتضاهمٰا و اذا احطت خبراً بمٰا بيّنٰاه من أنّ **المحقّق** لم يذهب الىٰ وجود الإمتدٰاد المذكور و سمعْت أنّ عبٰارته مـحمولة عـلى الوجـود بحسب نفس الأمر كما جوّزه المجيب و عرفت انّه لايلزم من هذا الوجه الا الوجود فى الجملة على ما اٰلتزمه القآئلون به دريت أنّه لم يقع فـى الورطة الاّ من نسبه الى ذلك من حيث لا يدرى.

و كيف يرى مٰا تمسّك به **السّيد** من الشّبه دلاٰئل متِينة مـن انْـتصب

لدفعها و و تعرّض لابطالها و لایّ وجه یروم أن یتفصّی عن تلك البرّاهین المکینة من بالغ فی ردّها و بیّن ضعفها و تفصّی عنها و فرغ منها و أبان انْتفاء دلالتها علیٰ مراده مع انّه قد عرفت رجوع الثانی منها الی الاوّل. و ستعرف أنّ مرجع الثالث وَ الخامس الی وجه واحد. و امّا الرّابع فلا ربط له له بما نحن فیه و لا سبیْل کما أنّ أخرها خال عن التّحصیل فلا یعطی تکثیرها الاّ التّطویل بما لا یشفی العلیل ولا یروی الغلیل. ثمّ کیف یتفصّی عنها علیٰ تقدیر صحّتها بالقول بما ینافی مقتضاها و یخالف مؤدّاها و إنّما یتفصّی عنها بالإعتزاف بموُجبها لو لم یتیسّر التّفصی بنقضها فإنّ توقف الإمتداد و التصّرم و التجدّد علی الحرکة و استلزام وقوع العدم فیه لاتّصافه بالتّقدّر و الّتمادی و انْحصار ما لایتناهی بین الحاصرین و اشْتواء النّسبة و مضاهاة المکان دلائل قویّة علی ابطال الزّمان الموجود قبل وجود العالم و ان کانت دلالتها علی نفی الزّمان پالمتوهّم ضعیفة.

نعم لتوهّم ذلك فی خصوص هذا الوجه وجه و لم یلتزم المحقّق الاّ الوجود فی نفس الأمر دون الخارج کما اعْترف به المجیب و لیس یفضی الی القول بالقدم من حیث لا یشعر. ثمّ أنت خبیر بأنّه فی مقام الانتصار للمستدلّ لکنه عدل عنه لامر ما عرض له فجعل یمنع ما قرّره المحقّق في مقام المنع بفرض انّه ادّعاء من الاشاعرة تَشبّثوا به فی إثبات حدوث العالم، و ذهب عنه انّ المتکلّمن من الاشاعرة و غیرهم اسْتندوا الیه لمنع انّ وجود العالم بعد عدم بعدیّة لایجامع معها القبل البعد یتوقّف علی الزّمان الموجود المفضی الی قدمه. فانّهم قالوا انّ هذه

القبليّة لاٰ تستدعى الزّمٰان اصلا كمٰا فى تقدّم أجزاء الزّمٰان بعضهٰا على بعض على مٰا سبق. و إن سلم انّه يـقتضى زمـانا فـيكفى فـيه الزّمٰـان المتوهّم المقدّر لكون العدم السّابق على الوجود أيضاً كذلك.

و قد نصّ على ذلك **المحقّق الطّوسى** و غيره و كذا يسند اليه منع قولهم انّ فيضان الحٰادث عن القديم يتوقف علىٰ ما لايتناهٰى مـن الشّـروط المتعٰاقبة الموجودة بانّه يجوز اشْتراطه بـحدّ مـعيّن مـن هـذا الزّمٰـان المتوقّف على قطعة سٰابقة عليه و يستند اليه منع مقدمٰات أُخر مأخوذة فى شبه أخرى لهم. و ظاهر انّ نظر المحقّق اليه و حـينئذٍ فـلا يـمكن الإعتراض بالمنع على مٰا قررّ به مرامهم فلا ينفعه مٰا قرّ به فـى **الحٰاشية** حيث قال: هذا ليس توجيها أٰخر لكلام السّـيّد ليـتوجه أنّـه مسـتدلّ، فوظيفته الاثبات لاالمنع و طلب الدّليل بل هو اعْتراض يرد عليهم على مٰا قررّ به المورد مرامهم، انتهى. ثمّ لم نتعرف الاّ انّه ممّا يمكن تصوّره و تصويره و ليس يتعسّر أو يتعذّر اقامة الدّليل عليه لانّه مقتضى التـقدم الإنفكاكىّ الحقيقى لانّه لايقبل بدون الإمتداد المتوهّم المذكور على مٰا يشهد به الفطرة السّـليمة وَ الغـريزة المـلكوتية و القـريحة القـدسّية و سنزيدكَ بياناً ان شاء اللّٰه تعالىٰ.

نعم لا يمكن التمسّك لابطاله الا بالشّبه الضعيفة و التُرَّهات البٰاطلة السّخيفة و ادّعٰاء الإنحصٰار فى الأوعية الثلاثة بالنّظر الى المـوجود لا يجديه نفعاً اصلاً لانّه مجرّد إصـلاح مـن الفـلاسفة بـحسب اسْـتقرار اصولهم فلا ينتهض حجّة على من عدٰاهم ممّن يرى الزّمٰان الموهوم و يعتبره وعاءاً للمعدوم. مع انّه غير خارج عنهٰا علىٰ انّ مٰا وقع الاصْطلاح

عليه انّ معّية المتغيرّ للثّابت كوقوع الجسم القارّ الذّات المستمرّ الوجود مع الزّمان كون مغاير لوقوع المتغيّر مع مثله. و تلك النّسْبة هى المسّماة عندهم بالدّهر و لايجرى فيه الإمتداد و السّيلان فكيف يكون وعاءاً. و لااشارة فى قولهم: نسبة الثابت الى المتغّير هى الدّهر الى ما ادّعاه من أنّ الدّهر وعاء للوجود الصّريح المسبوق بالعدم الصّريح و كذا تاليٰاه. و قديق لعل المراد من الدّهر بقاء معيّة المتغّير بالثابت كدوام الفلك بالملك و بقاء الملك بالملكوت و إن كان احدهما متجدّداً فى كلّ حين و الاخر مستمراً، و من السّرمد البقاء المطلق الذّى لا تغيّر فيه اصلاً، و من الزّمان مدة دوام المتغيّرات. و لايخفى أنّ هذا التوجيه مع مخالفته للمتعارف المشهور و اشتماله على عناية شديدة لا يغنى عّما يراد شيئاً و يمكن أن يقال: الدّهر كأنّه وعاؤ الامور الثّابتة كما أنّ الزّمان الذّى جعلوه كمّاً متصّلاً وعاؤ الامور المتغيّرة السّيالة. و كما لايقدح ذلك فى كونه متاها، كذلك لا ضير فى كون الدّهر مثلا متى تلك الامور مع كونه من مقولة أخرى او من الأمور الإعتبارية. و المستفاد ممّا فى **التّحصيل** على ما ستقف عليه أنّه من مقولة متى و لكون ذلك معنى نسبيّا لا يجرى فيه الإمتداد و السّيلان فلا فوق فى ذلك بين النسبة الى الزّمان بالمعيّة او بالفيئيّة.

و بهذا يظهر حال توهّم كونه و عاءاً كالزّمان المعهود من مقولة الكّم. و الظّاهر انّه يؤل الى مرتبة من مراتب نفس الأمر كما أومى اليه فتفهم و لا تنكر تقدّر العدم و لاتنف أزليّته بمجردّ توهّم عدم ثبوت ما يتقدّر به و لايقاس العدم الازلىّ على العدم المقارن لوجود الزّمان فى الإتّصاف

بالتّقدّر و التّكمّم بالعرض حتّى يقال أنّ له وعٰاءاً سيّالا متقدّرا يوجب ذلك الإتّصٰاف بخلاف العدم الأزليّ مع أنّ وجود ذلك الوعٰاء و انْتفاء مٰا يتقدّر به العدم الازليّ اوّل المسئلةِ و عين النّزاع.

بل المراد كما مرّ انّ الإتصّاف باعْتبار الوعٰاء لايوجب كون العدم الأزليّ حركة او زمٰاناً كما لا يقتضى ذلك أنْ يكونَ عدم زيد كذلك. و لاٰيذهب عليك انّ حدوث العٰالم الثّابت بالأدلّة السَّمعيّة و انْفصٰاله عن وجوده تعالىٰ لا يقتضى سوى تقدم عدم اوّل حٰادث على وجوده سبقاً غير ذٰاتيّ اذلم يدلّ الدّليل على غير ذلك. و أمّا كون ذلك التّقدّم بالعدم الصّريح الغير الزّمانى فلاٰ تفيده بل العقل لاٰينقبض بٰادى الرّأى بالنّظر الى تلك الأدلّة عن [علىٰ] تقدّم ذلك العدم على العٰالم تقدّماً بالذّات بالمعنى الذّى أثبته المحققّون من المتكلمين؛ و منهم الطوسي فى **التّجريد** و غيره، كما لأجزاء الزّمٰان بعضهٰا على بعض كمالاً يأبى عن كون ذلك تقدّماً زمٰانيّاً باعْتبار وعٰاء موهوم لذلك العدم السّابق.

و غرض المحقّق ان سبق العدم بهذا النّوع من التّقدّم ممّا لاٰيعقل بدون الوعٰاء المذكور و إلاّ لم يكن سٰابقاً بالحقيقة فلا يتوجّه عليه أنّ عدم قدرتنٰا على ذلك التعقّل بعد دلالة الدّليل غير قادح لأنّ اللاّزم من بطلان ادلّة القدم و اثبات الحدوث بالحجّة السّمعيّة المعتضدة بالأدلّة العقليّة. و عدم ثبوت الزّمٰان الموهوم كما حصل له بالمنع ليس الاّ تجويز انْتقاء ذلك الزّمٰان فيجوز علىٰ هذا اعْتبٰاره بالنّظر الى دلاٰلة الدّليل ولاٰ مخالفة له لظاهر الشّرع و بٰاطنه إذا لم يكن موجوداً و الآلزم أن يكون الزّمٰان التّقديريّ ايضاً كذلك. و لعَلّه بنى علىٰ وُجوُده و اشْتبه

عليه عدم الثّبوت بثبوت العَدَم فزعم أنّه ثبت عدم الزّمٰان المـوهوُم. و حينئذٍ لابدّ من القول بأنّ ذلك الانفصٰال انّما كان بالعدم الصّريح و كذلك ما ادّعٰاه من انّه لايجيب أن يكون كلّ مٰا له تحقّ في نفس الأمـر فـى زمٰان فانّه لايفيد الاّ عدم وجوب كون ذلك العدم فى زمٰان و وعٰـاء و لاٰينفعه الاّ وجوب عدم كونه كذالك حتّٰى يـلزم أن يكـون الانـفصٰال بالعدم الصّريح الغير الزّمانى. لانّـه إذ ذاك مسـتدلّ مـع أنّـه ليس مـن الحدوث الدّهرىّ في شىء كما أشير اليه.

و **المحقّق** قد بيّن وجوب كون ذلك العدم فى زمٰان بمٰا أثبت له مـن اتّصٰافه بالتّقدم الذّى لاٰ يتحقّق فى غـير أجـزاء الزّمٰـان و لايـعقل الاّ بعروض زمٰان اذ لامعنىٰ لكون هذا التّقدم بالذّات في غيرهٰا فلايقاس عليه غيره و إذكان وجود الزّمٰان مستحيلا و ليس العدم موجودا فيكفى فيه الزّمٰان الموهوم. فكٰان على المجيب أن يتعرّض له حتّٰى يستتبّ له مرٰامه لكنه نبذه ورٰاء ظهره مع أنّه عمدة مٰا يـتمسّك بـه عـلى ابـطال الحدوث الدّهرى. و الحدوث الذّاتى الذّى أثبته المتكلّموُن و يحتّج به على إثبات الحدوث الزّمانى و اعْـتبار الزّمٰـان المـوهوم فـلا يـنبغى الاعراض عنه والإشتغال بمٰا لاطـائل تـحته مـن مـنع النـتيجة. و انّ حدوث العٰالم ينا فى وجود ذلك الزّمٰان و الحركة و الجسم لإنّ قصٰارى مٰايلزم منه انْتفاء الزّمٰان قبل وجود الفلك و اللاّزم منه انْتفاء ذلك السّبق حقيقة، لأنّ مرجعه الى أنّ السّبق الموقوف على الزّمٰان متحقّق بدونه. فلا يثبت تحقّق هذا السبق بدوُن زمٰان بهذه المـقدمات و امـثال ذلك كقوله أنّ مٰا ليس للزّمٰان فى سلسلة علله مدخل لاٰيقال أنّه فيه و سائِر

ما التقطه من كتب الفلاسفة التّاركين للشّرايع المغرضين عن الأديٰان ممّا يبنى على اصولهم الفاسدة و اهوائهم الكٰاسدة فلا ينتهض على المتكلمين و غيرهم من المتمسّكين بأذيال القديسين من حجج ربّ العالمين صلوات اللّٰه عليهم اجمعين على انَّ عدم وجوب كونه فى زمٰان على الوجه الذّى يقال فى الزمٰانى انّه فيه لاينٰافى ان يقال ذلك لهم فى زمٰان بحسب التوهّم بالمقايسته اليه كمٰا قال **المحقّق الطوسى** فى **نقد المحصّل** كلّ مٰا هو علة الزّمٰان يشترط وجوده فلايكون فى الزّمٰان و لاٰ معه الاّ فى الوهم حيث يقيسهٰا الى الزّمٰانيات أى الأمور الواقعة فى الزّمٰان الموجود بزعمهم.

فلا يتوهّم أنّ المراد انّه من أغلاط الوهم فتأمّل. و جوابه الحاسم لمادة الشّبهة مٰا كررّه مرّة بعد أخرىٰ ممّا لايرتبط بالسّوال و لا الإستدلاٰل فهو رجوع الى احْتجاج اخر منتحل ممّا أورد بعض فضلاء جيلان. و قد عرفت جريٰانه فى الوقت التقديرىّ على مٰا فيه من الضّعف و القصوُر فلانطول بتكريره و لا استبعٰاد فى أن يتصوّر العدم المستمرّ ممتداً متّصفا بعدم التّناهىِ باعْتبار وقوعه فى امْتداد غير متناهى المقدار موهوم كذلك و لاٰضرورة على إستحالته و لاٰبرهان. و من ادّعى خلافه فعليه البيٰان بل لامعنىٰ لتوصِيفه بالأزلىّ على مٰا يصفه به المنكرون لاتّصٰافه بعدم التّناهىِ و الإمتداد الاّ ذلك. و لاٰيفيد مٰا قررّه و كررّه لو تمّ سوى أنّ الأزل ليس له وعٰاء و امّا انّه ليس كالزّمٰان فغير ظاهر منه. فانّه فسرّ الأزل باللاّزمٰان السّابق على الزّمٰان سبقاً غير زمٰانىّ فإن أراد بالزّمٰانى المنفىّ مٰا هو المعروف المتبادر من عدم اجْتمٰاع السّابق مع

المسبوُق بنٰاءاً علىٰ أن يكون سبق بعض أجزاء الزّمٰان على البعض تمثيلاً للزّمٰانی فيؤل الى القدم. و إن أراد به السّبق الذّى لاٰيكون السّابق فى زمان كأجزاء الزّمان فانّها متقدّمة و متأخرة غير مجتمعة و لاٰيكون السّابق منها فى زمٰان كاللاّحق فيرجع الى اخْتيار الحدوث الذاتىّ علىٰ مختار المتكلّمين فيكون الأزل كأجزاء الزّمٰان متقدّماً كتقدّمهٰا، بل يتاتّى ذلك لأجزائه المفروضة [متقدمة عليه لانّ] وقوع الحركٰات المختلفة فيه و نفى ان يكون بين اللّه و بين العٰالم بعد مقدّر ينافى اختيار الوقت التّقديرىّ مع أن توسيط البعد على هذا الوجه فاسد كما سيرد عليك ان شاء اللّٰه تعالىٰ و دليله قاصر كمامرّ.

و الحزم بعدم انْتسٰاب الزّمٰان اليه تعالىٰ بالقبلية والبعدية و المعيّة يناقض مٰا سيأتى من تجويز الإنتسٰاب بالمعيّة و لايلاٰئم كونه تعالىٰ قبل القبْل، **و هو الاوّل و الاخر**. نعم لايكون اللّٰه تعالى فيِ زمٰان كما أنّه سُبحٰانه ليس فيِ مكٰان فانّه معنى انْتفاء الزّمٰان عنه جلّ شانه.

و امّٰا انْتفاؤه عن ابتداء العٰالم فإنْ عنى به انّه لاوقت قبل حدوثه أى ليس حينئذٍ وقت موجود فغير مفيد. و إن عنى الأعمّ فهو اوّل المسئلة و عين المتنازع فيه و كون العالم حادثاً فى غير زمان موجود و كون وجوده من العدم لاٰيخالف القول بالزّمان الموهوم و إرادة الأعمّ من ذلك مصادرة. و دعوٰاه لاٰيقبل اذ لاشاهد له و تصوّر مٰا ذكره متعسّر و التّصديق بذلك متعذّر لانّه تصديق بعدم ازليّة الأزلى و نفى تقدّر المتقدّر و عدم امتداد الممتدّ. و من توهّم الأزل كالزّمٰان ممتداً متقدّراً قابلاً للزِّيادة و النّقصٰان أثبت له معنٰاه و سمّاه بالزّمٰان و لا اسْتحالة فيه. لكنّه

لم يتوهّم انّ اللّه سبحٰانه فيه و إن اعتقد انه لاٰ موجود حينئذ سوٰاه. ثمّ أخذ با يجٰاد الأشيٰاء شيئاً فشيئاً في أجزاء اٰخر من هذا الإمتداد و ليس هذٰا توهّما باٰطلاً و امراً محالاً. و إنّما التوّهم البٰاطل كونه تعالىٰ فى زمٰان أو مكٰان و تركيب هذا المحال مع الأمور الصّحيحة لاٰيقتضى اسْتحالة شيء من ذلك و لا يغترّ بمثل هذا الكلام الاّ الجٰاهل الذّى يقول بأنّ زمٰان عدم العٰالم جزء من اجزائه. فإن المتكلّمين نفوا أن يكون لزمٰان عدم العٰالم وجود فكيف يكوُن جزء من أجزائه و الزام ذلك عليهم بناءاً على مٰا ذهب اليه غيرهم من سخيف القول علىٰ أنّ من ذهب الى ذلك من القول المشهور جعله جوهرا قائما بنفسه و قال لايقع فى بحت ذات الزّمٰان تغيرّ مٰا لم يتغيرّ نسبته الى المتغيّرات فلا يسْتلزم قدمه قدم الحركة و الجسم و لايلزم أن يجعلَه من أجزاء العٰالم. إذ يجوزأن يقول بحدوث مٰا سوٰاه و يعترف بقدمه علىٰ ما جوّزه بعضهم. نعم لايقطع عٰاقل بانّ العٰالم بكلّه مسْبوُق بالعدم الزّمٰانىّ و مٰا ينجر اليه ثمّ يقول بأنّ الزّمٰان مقدار موجود عٰارض للحركة.

و بالجملة عند عدم الزّمان الممتدّ المطابق للحركة القطعيّة المنتزع من الاٰن السّيال الذّى بازاء الحركة التّوسّطيّة يكون حٰالة قارة مستقرّة لا فيهٰا حركة و لا متحرّك يتقدم له حٰال و يتاخّر اٰخرى. فإذا تغيّرت الأحوٰال بحدوث الحركٰات ارْتسم منها الزّمٰان فى الخيال و حصل مقداره فى العقل و لاينحلّ بذلك ما استشكله **المحقّق** من انّ سبق العدم الازلىّ الذّى لايجٰامع الوجود المسبوق لايتعقل بدون زمٰان منتزع من أزليّته تعالىٰ و استمرار وجوده و عدم زوٰاله لأنّ اقصى مٰا حصل من

إفاداته الماخوذة من **الوافي للفاضل الكاشي** و غيره أنّه لا يتحقّق قبل وجود العالم الزّمان الذّى هو مقدار لحركة الفلك كما لا يتحقّق الحركة و المتحرّك.

و هذا بعينه ما استدلّ به اولاً و تمسّك به ثانيا و لا فايدة فى تكرار الدّعوى و اعادة المدعى كرةً بعد أخرى. و لا يلزم من ذلك أن يتعقّل تقدم ذلك العدم عليه بهذا الوجه بدون ملاحظة الزّمان الموهوم فإنّه لايتحقّق بدون عروض الزّمان الاّ فى أجزائه. و مآل تقدّم الأمس على اليوم بالذّات الى السّبق الزّمانى و إرجاع السّبق الذاتى الى التّقدم الزّمانى لايفتقر الى دلالة دليل على بطلانه. وكما يتصحّح حدوث العالم بمجرّد السّبق المذكور كذلك يتصحّح بالزّمان، بالزّمان الموهوم. ألاترى الى ما فى **قواعد الطّوسى** و غيرها من تقدير الزّمان لتصحيح الحدوث استظهارا و الظّاهرانّه لم يفسّر المحقّق المورد قوله فى **التّجريد** الا بالبعديّة الزّمانية كما يظهر بأدنى تأمل. لأنّه قال: الظّاهر كما يستفاد من كلام الشارح فى بحث الأمور العامة انّ المراد البعديّة بالذّات الّتى أثبتها المتكلّمون و جعلوها قسماً سادساً و زعموا انّ تقدّم أجزاء الزّمان بعضها على بعض من هذا القبيل لكنّ التّحقيق انّه لا محصّل له بل الظّاهر انّه تقدم بالزّمان، هذا كلامه طاب ثراه.

و هو كما ترى ارجع التّقدم الذّاتى المعتبر فى أجزاء الزّمان الى التّقدم الزّمانى و ردّ قول من قال أنّ مراده منها البعدية الذّاتية، و حكم بانّ البعدية هٰهنا هى البعديّة الزّمانيّة و لم يرد قول من فسرّه بها. و إنّما اسند الرّد الى من يعبّر عنه بالفاضل المعاصر يعنى به **ابن المولى صدرالدين**

الشيرازی. وَ المجیب ذاهل عن هذا الاسناد و لهذا توهّم ما نسبه ذلك الفاضل علیٰ ما هو دأبه الی وٰالده یعنی **المولی صدرا**مسندا الی الوالد الماجد **للمحقّق** المورد. و اسند التّصریح بانّ **المحقّق الطّوسی**لا یقول بالزّمان الموهوم الیه مع انّ المحکی عن المولی صدرا لیس الاّ أنّ الزّمان الموهوم غیر صحیح و اسناد التّصریح بانّه لایقول به الی والد المحقّق بمجرد اشعار هذا الکلام لیس الا لحبّ ترویج کساده و اصلاح فساده.

و اما المحقّق المورد فقد صرّح بان التّقدم الذّاتی لأجزاء الزّمان یرجع الی التّقدّم الزمانی. فعدم الزّمان یجب أن یکون فی زمان لانّه لیس من أجزاء الزّمان لکن یکفی فیه الزّمان الموهوم فلابدّ من القول بالزّمان الموهوم. و هذٰا منه کالتّصریح بأنّ **المحقّق الطّوسی** قائل بالزّمان الموهوم. لابتناء کلامه علیه ثمّ لایقدح التّفسیر بالبعدیّة الذّاتیّة فی اعْتبار الزّمان الموهوم لانّ القول به علیٰ تقدیر تسلیم عدم صحّة الإکتفاء بالتّقدم بالذّات و احْتیاج سبق العدم علی الوجود الی زمان کما لااتّجاه لتوهّم أنّ انْتفاءه و نفی الایجاب المستلزم للقدم یوجب القول بالحدوُث الدّهریّ و کأنّه ارجعه الیٰ ما أثبته المتکلّمون مع انّ من حکم بالحدوث الدّهری ینفیه [و یتجاوز عنه،] کیف و قد قطع فی **القبسات** بأنتفاء السّبق و اللّحوق فی الدّهر لعدم الإمتداد فیه.

و ظاهر أنّه لایتصوّر حینئذ لعدم العالم تقدّم علی وجوده فی الدّهر، بل یقع الوجود [بدلاً] عن العدم هناك و لایتقدّم علی الحادثات الاّ الباری الاوّل، جلّ سلطانه، بالتّقدم السّرمدیّ و یتأخّر العالم تأخّراً

دهريّا و يتخلّف عنه سبحٰانه تخلّفا صريحاً غير زمانيّ كمٰا صـرّح بـه فيهٰا. فظهر أنّ اسْنٰاد القول بالحدوُث الدّهرى اليه ترويجا لما انْتصر له كذب محض و افْتراء بلا أمْتراء. و تبيّن أنّ وجـود العٰـالم بـعد عـدمه فى الزّمٰان الموهوم ليسَ خلاف مذهبه، كما بيّنه هذا المحقّق المحشّى و يؤيدّة مٰا ذكره الفٰاضل القوشجىّ فى ذيل قوله. و اخْتصّ الحدوث بوقته من أنّ الزّمٰان هنٰاك موهوم على أنّ المراد من الوقت مٰا هو من إعـلام الوقت من الحوادث المنتفية قبل وجود اوّل الحوادث.

و لهذا يوجد مع اوّل وجود العٰالم و فوق هذا كلام و هو أنّ مٰا أثْبته **المحقّق الطوسى** و غيره من التّقدم الذّاتى لأجزاء الزّمٰان عبٰارة عن كونهٰا بحسب ذوٰاتها مقتضية للتّقدّم و التّأخّر. و لامعنى لذلك الاّكون ذٰلك من الأعراض الاّوليّة للزّمٰان فانّ مٰاهيّته اتّصال التّـقضّى و التّـجدّد. فـاذا اعْتبر لهٰا اجزاء اتّصف بالتّقدّم لذاتهٰا سوٰاء كان عرضاً اوّلياً لهويّات تلك الأجزٰاء المتعيّنة بعْد انْفراضهٰا كما هو المشهور أو عٰارضاً لذوات تـلك الأجزٰاء و ماهيّا تها و داخلاً فى هذية الأجزاء لعدم حصولهٰا بدونه على ما اخْتاره بعضهم، و هذٰا بعينه مٰا ذكره **المحقّق** للإرجٰاع المذكور من أنّ عروض التقدّم لأجزاء الزّمٰان لاٰيحتاج الى زمٰـان مـغٰاير لانّ الزّمٰـان معروض القبليّة بالذّات.

و لهذا ينقطع السّؤال عن وجه التّقدّم اذا انْتهى الى أجزاء الزّمٰان. و الحٰاصل انّه فسرّ التقدّم الزّمانىّ بمجرّد عدم اجْتماع القبل و البعد بمعنى التقدّم الذّى يكون فى الزّمٰان و يعرض لأجزائه و ان لم يعرض لشىء منهٰا [اولأحدهما] همٰا زمٰان كان التّقدّم و التّـاخّر العٰـارضٰان [لأحـد]

الاجزاء، زمانيين بل هى أولىٰ بذلك. و يكون علىٰ هذا تقدّم عدم الزّمان على وجوده إنْ فرض له وجوده و تقدّم عدم العالم على وجوده بل تأخّر وجود الحادث عن عدمه ايضًا زمانيّا و لا حجر فى أن يطلق عليه مع ذلك التّقدم الذّاتى ايضاً اذ لامحذور فى اجْتماع أقسام التّقدم فانّ اللّه سبحانه متقدّم بها أجمع علىٰ ما بيّنه بعضهم. و الفلك متقدّم على الحوادث المتولّدة بالذّات و الشّرف و الرّتبة و الزّمان و إن اعْتبر فى ذلك التقدّم عروض الزّمان للسابق و المسبوُق لم يكن ما لأجزاء الزّمان تقدّماً زمانياً.

و أمّا التّقدّمالذّى لعدم العالم على وجوده فتقدّم زمانىّ على القول بأنّ الزّمان موهوم و إنْ فرض أنّ احداً قال بوجوده البتّة. و نفى كونه موهوماً مطلقاً مع الإعتراف بحدوث العالم فلايكون ذلك السّبق عنده سبقاً زمانيّاً بهذا المعنىٰ و لافساد فيه. و أمّا التّقدّم السّرمدىّ المفسّر بتقدّم الشّىء على أخر تقدّما انفكاكياً لا فى أفق الزّمان بل فى حاق الأعْيان المضايف للتأخّر الدّهرى و التأخّر المطلق و التّخلّف الصّريح الغير السّيال و المسبوقيّة الغير المتكمّمة أو ما شئت فسمّه فلا يتصحّح الاّ بإرجاعه الى التّقدم الذّاتىالذّى اعْتبره المتكلّمون، و إن كان اعمّ من ذلك من حيث المفهوم بناءاً علىٰ أنّ التّقدم بالذّات يشمل كلا قسمى الإنفكاكى علىٰ ما يُقال علىٰ أنّ معتبره صرّح باخْتصاصه به تعالىٰ فلا يجرى فى العدم و يلزم عدم صحّة توصيفه بالسّبق حقيقة كما أدريناك.

فإذا انْتقش ما فصّل فى لوح خاطرك انصرح لك ما فى قول المجيب

من انّ عود التّـقدّم بـالذّات الى السّـبق الزّمـانى لامـحصّل له. و إنّـه لايتصحّح معنى حدوث العٰالم إلاّ بالتمسّك به لما اتّضح من أنّه لامعنى لتقدّم الأمس بالذّات علىاليوم إلاّ انّه يتقدّم عليه تقدّما انفكاكيّاً ذاتيّا غير مفتقر الى اعْتبار امر مغاير و يـعرض له القـبليّة لذاتـه و لا يـعنى بالمنسوُب الى الزّمٰان المعتبر فيه المتحقّق بين أجزائه المعبّر عنه بمٰا [لا يجمع] السّابق و المسبوق [بهذا] المعنى ضـرورة أنّ اعْـتبار عـروض الزّمٰان فى هذا التقدّم المفضِى الى عدم كون تقدّم اليوم على الغد زمٰانيا من قبيل الإصطلاحٰات الّتي في قوة الخطا عندهم.

و إن نسبه بعضهم الى المتكلّمين و تصحّح حدوث العٰالم لايـتوقّف على افراز هذا التّقدّم و اعْتباره قسما على حدة. و انّما يتصحّح بمجرّد مسبوقية الانفكٰاكيّة، سواء سمىّ ذلك تقدّماً ذاتيّاً أو سبقاً زمٰانيّاً أو اطلق عليها القبليّة الدّهرية او السّرمديّة. و السّبق المطلق و التّقدم الصّـريح الغير المتكمّم و الإنفكاك الغير السّيٰال كمٰا لوّحنا اليه في صدر المقال.

و علم بذلك أنّ مراد المحقّق المورد ان تقدّم الأمس بـالذّات عـلى اليوم اذا رجع الى التّقدم الزّمٰانى فلم يتمّ مٰا أثبته المتكلّمون من القسم السٰادس، حيث تمسّكوا بذلك التّقدّم فلا يثبت مٰا جوّزوه تفريعاً عليه من كون تقدّم عدم الزّمٰان عليه أو سبق عدم العٰالم عليه بالذّات لانْتفاء هذا المعنى فى ذلك. فلا محيص عن كونه تقدّماً زمٰانيّاً. و لامحذور فيه لأنّ الزّمٰان أمرٌ موهوم و لا وجود له و مٰا تخيّلوه من المفاسد انّما يترتبّ على وجوده او يقال بكفايةٰ الزّمٰان الموهوم فيه لأنّ الأعدٰام لاُوجود لهٰا فى الخارج حتى يتوهّم احْتياجه الى الزّمٰان الموجوُد. و يدعى مخالفته

لطريقة الملّة و يعدل عنه الى القول بالحدُوث الدهريّ و للدّهر فيمن اولع به ما لايرجى زواله و لن يصلح العطار ما افسد الدّهر. ثمّ قال المستدلّ و أمّا ثالثاً فلأنّه حينئذٍ يكون البارى سبحانه و اقعًا فى حدّ بعينه من ذلك الإمتداد العدميّ تعالىٰ عن ذلك. وَ العالم فى حدّ أخر بخصُوصه حتّى يصّح تخلّل ذلك الإمتداد بينه سبحانه و بين العالم و يتصحّح تأخّر العالم و تخلّفه عنه سبحانه فى الوجود. فإذن إذاكان ذلك الإمتداد عين متناهى التّمادى كان غير المتناهى محصوراً بين خاصرين همٰا حاشيتاه و طرفاه، قال **المحقّق** قدّس سرّه. و فيه أنّ مرادهم بقولهم بين البارى الحقّ و اول العالم زمان موهوم أزليّ انّه كان قبل العالم [امتداد موهوم] لم يكن العالم فيه، و كان الحقّ تعالىٰ فيه بالمعنى الذّى يقال الآن اللّه موجود لا انّ الزّمان واسطة بينه تعالىٰ و بين العالم بحيث يكون هو تعالىٰ فى احد الحدّين و العالم فى حدّ أخر حتّى يلزم كون غير المتناهى محصوراً بين حاصرين و هذا ظاهر جداً. و أجيْب عنه بأنّ هذا الإمتداد الأزليّ لمّا كان أمراً متحققًا موجوداً فى نفس الأمر. و كان منشأ تحققّه و مبدأ وجوده وجود واجب الوجود كما صرّح به قبيل ذلك كان من الواجب أن يكون الواجب تعالىٰ فى ابْتدائه بحسب نفس الأمر ليتحقّق كونه منشئاً له و مبدءاً. و اوّل العالم فى منتهاه لانْتهائه به فيكون واسطة بينهما. فإذا فرض كونه غير متناهى التّمادى بحسب نفس الأمر إذ لو لم يكن غير متناهٍ لزم حدوُث الواجب تعالىٰ عن ذلك، لانّ العالم لمّا كان حادثاً كان متناهى التّمادى فلو كان ذلك الإمتداد السّابق عليه الواقع بينهما متناهياً كان حادثا. و يلزم منه

ماسبق کان غیر المتناهی بحسب نفس الأمر محصوراً بین حـاصرین هما حاشیتاه.

و هذا ظاهرٌ جدّا و بعبارة أخری انّه لمّا کان أمراً ممکناً موجوداً کان له مبداء یبتدأ منه. فلمّا انْتهی باوّل العالم و فرض غیرالمتناهی کان غیر المتناهی محصوراً بین الحاصرین، الاّ أنْ یقال بعدم انتهائه به. فانّه کما کان قبل وجود العالم وعاء لعدمه فکذلك یکـون بـعد وجـوده وعآء لوجوده فهو کما کان ازلیاً فکذلك یکون أبـدّیا لوجـوب دوام وجـود المعلول بدوام وجود علّته التامّة. فان ذلك الموجود القدیم لمّا کان من اثر الواجب و لم یکن وجوده متوقّفا علیٰ شرط اٰخر غیر اسْتمرار وجود الواجب، لزم منه دوامه بدوامه.

فهذا علی تقدیر تمامه کان من الواجب ان یجاب به فتامّل فیه و ما فیه. أقول من البیّن الواضح جدّا انّ هذا الإمتداد لمّا کان منشأ تـحقّقه واجب الوجود کما اعْترف به کان غیر متناهی التّمادی، فلا یکـون له ابْتداء حتّی یتأتّی أن یقال من الواجب أن یکون الواجب تـعالیٰ فـی ابْتدائه و ما ذلك الاّ من الأوهام العامیّة.

فان محصّل [ما یقال انّه تعالی] فی ابْتدائه یرجع الی أنّه لابـدء له کیْف [و لو کان له] ابْتداء لم یکن غیر متناهی التّمادی فلم یکن [اللّه] فی انحصاره بین الحاصرین. و ایضاً یلزم من اعْتبار [ابتداء] له ما ألزمه من تناهیه أعنی حدوث الواجب. فلا محالة یکون ذلك الإمتداد غـیر متناه من جانب المبدأ فلا معنی لان یکون الواجب تعالیٰ طرفه و فـی حدّه و لایقتضی انْفصاله تعالیٰ عن العالم الاّ ما بیّنه **المحقّق** من تحقّق

امْتداد. يصّح أن يقال لم يكن العٰالم فيه و كٰان الواجب بـالمعنى الذّى يصّح الآن ان يقال انّه تعالى موجود. و عند هذا يظهر أنّ مٰا افاده لو تمّ لا يقتضى الانْقطاع غير المتناهي بمٰا جعل طرفاً له وحـداً و حٰـاشيةً و ليس يسمّى ذلك انْحصٰار غـير المـتناهي بـين الحٰـاصرين إذ لا يـلزم الانْقطاع من الجٰانبين إلاّ بعد كونه غير متناهى التمادى من الطّـرفين. فانّه المحذور من الانحصٰار بين الحٰاصرين ولو كان كذلك لكان تعٰاقب الحوٰادث الغير المتنٰاهية من انْحصٰار الغير المتنٰاهي بين الحٰاصرين. هما المبدء الاول و هذا الحٰادث اليوميّ فلم يكـن بـهم حٰـاجة الى إبـطال التّسلسل ببرهٰان التّطبيق و غيره فيه و فـيِ نـظٰائره، عـلى أنّ الواجب تعالى و العٰالم بل اوّل جزء منه موجود ان فى الخارج ولا وجود لهـذا الزّمٰان فيه فكيف ينحصر بينهمٰا. و لا يـخفى جـريٰان البـيٰان المـذكور فى الزّمٰان التّقديرى أيضاً كما يجرى فى الزّمٰان المـمتد المـتخيّل مـن حركة الفلك الأزليّة المنحصر بين مبدئه الذّى هـو الفـلك و بـين هـذا الحٰادث هذا. و لاٰ ينفع القول بعدم انتهائه به كمٰا زعمه، لأنّ الكلام فيٰما كان منه قبل وجود العٰالم علىٰ أنّ دوٰامه غير لازم لانّه و إن كٰان منتزعا من اشْتمرار وجوده تعالىٰ لكّنه يتوقّف على اعْتبار العقل و انـتزاعـه و انكار توقّفه على شرط أخر غيرالإسْتمرار مكٰابرة [شنيعة] ينقطع عند وجود العٰالم بانْقطاع الإعْتبار لوجود الجاجة اليْه. اللّٰهمّ الاّ أنْ يقال بأنّه لاوجود للزمٰان مطلقا الاّ فى الاذهٰان قبل وجود العٰالم و بعده. فيعتبر حينئذ كذلك و يستمرّ لذلك لا لما تقرّر من أنّ مٰا ثبت قدمه امْتنع عدمه لاخْتصٰاصه بالموجوٰدات الخارجيّة دون الأمور الإعْتبارية.

و من ثمّ [لا] یوصف بالامکان لامتناع وجودها فی الأعیان فبطل ما قال من أنّه لما کان أمراً ممکناً موجوداً کان له مبداء [ابتداء] منه مع أنّ التزام أنْ یکون له مبدءاً یتبدأ منه ینافی انتزاعه من وجوده تعالیٰ. و یناقض کونه غیر متناهی [التّمادی] و لایصّح کونه تعالیٰ طرفه و حاشیته [اصلاً] لأنّ من الواجب تقدّم الواجب تعالی علیه بحسب نفس الأمر لتحقیق کونه سبحانه منشأ انْتزاعه.

و یصّح أن یکون مبدأ تحقّقه و لایفضی ذلک الی کونه جلّ شأنه منشئاً له و مبدءاً بمعنی ما یبتدأ منه امْتداده. و ظاهر أنّه حینئذٍ لایتصحّح أن یکون له ابْتداء **و یهدی الله لنوره من یشاء** ثمّ قال السّید، ره. و أمّا رابعاً فلانّ حدود ذلک الإمتداد سواسیه متشابهة اذ لااخْتلاف فی العدم و لامخصِّص من اسْتعداد أو حرکة او غیر ذلک و لم اختصّ العالم بهذا الحدّ و لم یکن حدوثه فی حد اٰخر قبله. و أجاب المحقّق طاب ثراه بأنّ هذا مجرد دعویٰ بلا دلیل اذ لعلّه کان اخْتلاف فی أجزائه لانّه لیس عدماً محضاً لایجری ذلک فیه بل أمر نفس أمریّ وقع القدم فیه فتامّل.

و قد یعتذر عنه بأنّ الأمور الوهمیّة اذا لم یکن منشأ انْتزاعها موجوداً فی الخارج تکون وهمیة محضة و اخْتراعیّة صرفة غیر متحقّقة فی نفس الأمر، کزوجیّة الخمسة و هیهنا کذلک. فکیف یتصوّر اخْتلاف نفس أمریّ و ما سبب ذلک الإختلاف النّفس الأمری مع وحدة طبیعة ذلک الإمتداد. فهل هو استعداد من جانب القابل او نشأ ذلک من تأثیر الفاعل من الحَرکة الحافظة و غیرها و لم صار مختلف الأجزاء من غیر ما به

الاختلاف، و هل هذا الاّ مجرد خيال و محض احتمال غير مطابق لما عليه القوم. نقل عن **الغزالى** و **الشّهرسْتانى** و غيرهما انّهم قالوا كما انّ الوهْم يتخيل امتدادا مكانيا لا يقف عند حد معين و يتوهم وجود العالم فى جزء منه و يحكم العقل بانّه لو وجد فى الخارج لكان بعض أجزائه متقدّما على بعض بحسب الوضع و بعضه متأخراً من غير أن يكون لهذا الإمتداد منشأ موجود فى الخارج. كذلك الإمتداد الزّمانى موهوم محض لا منشأ له موجود فى الخارج فكما لايدلّ حكم العقل بتقدّم بعض الأجزاء على بعض فى الإمتداد المكانىّ على وجود منشأ.

كذلك لايدل حكمه بتقدّم البعض على البعض فى الإمتداد الزّمانى على وجود منشأ. بل نقول تخيل الإمتدادين مركوز فى فطرة الوهْم حتّى انّ العقل المشوب بالوهم يحكم بانّ هيهنا فضاء غير متناه و انّ العالم فى جزء منه. و كذلك يحكم بان هيهنا زماناً غير متناه و انّ العالم فى جزءمنه و كماانّه ليس فى الواقع فوق العالم و لاتحته خلاء و لاملاء اذ لا فوق و لاتحت فانّ الجهات تتحدّد ببعض العالم. كذلك ليس فى الواقع قبل العالم قبل و لابعده بعد و لايلزم من ذلك عدم تناهى الزّمان كما لايلزم من الاوّل عدم تناهى المكان. بل الزّمان متناه كما انّ المكان متناه من غير فرق. و حكم الوهم بلاتناهى الزّمان مثل حكمه بلاتناهى المكان فكما لاعبرة بحكمه فى المكان كذلك لا عبرة به فى الزّمان. هذا كلامهم و هو صريح فى كونه عدماً محضاً و ليساً ساذجاً فتوجيهه بما وجّهه به المورد مع مخالفته للواقع توجيه بما لا يرضى. اقول ما ادعاه من كونه اختراعيّا محضاً لا يكوُن منشأ انْتزاعه موجوداً فى الخارج مع

کونه خلاٰف الوٰاقع لما تقدّم من انْتزاعـه مـن الوٰاجب تـعالیٰ لا یـثبت المقدّمة الممنوعة إلاّ جدلاً و لاٰیفید سوی اسْتبعٰاد الإختلاف الذّاتی. و لاینفی الاخْتلاٰف باعْتبار الأمور الخـارجـة عـلی انّ اتّـحاد الطّـبیعة لایستلزم الاّ انْتفاء تغایر مقتضیٰاتهٰا. و لاریب فی اقتضائها مٰا یـوجب تقدّم بعض أجزائها علیٰ بعض و اتّصٰافهٰا بالتّصرم و التجدّد و غیر ذلك و لااستبعٰاد فی استنٰاده الی تلك الأمور المختلفه و مٰا یوجبهٰا. و المجیب [لاٰ یری جواباً علی] السّوال عن سبب ذلك الاختلاف، و حٰاصله [أنّه] لم یظفر بوجه الإختلاف و جهله به لایقتضی [اقتضاءه] لجوٰاز جـهله بالأسباب الوٰاقعیّة. فانّ عدم العلم به غیر قادح مع دلالة الدّلیل علیه لانّ مٰا دلّ علی حدوث العٰالم فی حد معیّن یوجب العلم بتحقق ذلك السّبب اجمٰالا و إن لَمْ یعلم تفصیله. و لا محذور فیه علی انّه لا یـرتبط هـذا الوجه بابطال الزّمٰان الموهوم لتوجه ذلك السّوٰال و طـلب المـخصّص علی تقدیر حدوث العٰالم سوٰاء قیل بذلك الزّمٰان ام لا. فانّ مآله الی أنّ انْفصاله عن بٰارئه الحقّ و تخلّفه عن علّته التّامّه یستلزم الترجـیح بـلا مرحّج.

و ظاهر انّه لاٰفرق بین القول بالإمتداد و عدمه و لایندفع ذلك بانْتفاء الأوقٰات قبل وجود العٰالم. بل الجوٰاب عنه مبنی علی الْتزام الإخْتلاٰف بوجه مٰا ولو باعْتبار نفی أزلیّته القابل او بتعلق إرادة القائل المختار فی الازل بوجود العٰالم فیٰما لایزال لحکمة و لایقتضی ذلك وجود الزّمٰان. فان المفهومٰات العدمیة و الأمور الاعْتباریة قد یکون لهٰـا دخـل فـی الأمور الخارجیة کما فی ارْتفاع المٰانع و الاعْتبارات المخصّصة لصدور

المعلولاٰت عنه تعالىٰ عندهم. فيجوزأن يتوقّف وجود العٰالم على تمام قطعة من هذا الزّمٰان و يرتبط به الحٰادث بالقديم كما يقال في الحركة على مٰا نفصله إنشاءاللّه تعالى. فعلم أنّ تجويزه مطابق لما عليه القائلون بحدوُث العٰالم و دعوى عدم مطابقته لما عليه القوم خيٰال فاسد لااصل له.

و مٰا نقل **عن الغزالى** و غيره ينفى الزّمٰان الموهوم بزعمه و اين هو من تجويز الإختلاف و نقيضه و دلالته على كونه عدماً سٰاذجاً لايقتضى انْتفاء الإختلاف فى الواقع، على انّ توجيه كلام القائل بذلك الزّمٰان بمٰا لاٰ يرضٰاه المنكر له لافساد فيه. اذ لاينحصر القائل بذلك الزّمٰان فى **الغزّالى** و **الشهرسْتانىّ** و **عين القضٰاة** و غيرهم ممن نسب اليه هذا المقال، بل الظّاهر انّ غرضهم ابطال لاتناهى الزّمٰان الموجود.

فانّ المراد بعدم دلالة حكم العقل بالتّقدّم علىٰ وجود المنشأ انّه لايدلّ ذلك على وجود مٰا يصدق عليه هذا المعنى و يطابقه كما يقال هذا [الحكم] منشاء له و الاّ نفس دلالته على وجود منشأ الإنتزاع لايخلو عنْ سماجة يصرّح به قولهم من غير أن يكون لهذا الإمتداد منشأ موجود فى الخارج. و ليس المرٰاد انّه ليس له منشأ انْتزاع اذلايتم معه المقايسة على انّه لم يستدلّ احد بذلك الحكم على وجوُده حتّى يحتاج الى نفيه. و ممّا يرشدك الىٰ ذلك قولهم يحكم بان هيهنٰا زمٰانا غير متنٰاه و انّ العٰالم فى جزء منه. فانّه صريح فى انّ المراد انّ الحكم بالزّمٰان الموجود قبل العٰالم من أغلاط الوهم كالحكم بالمكٰان الموجود وراء العٰالم.

ألاٰترى الىٰ قولهم بل الزّماٰن متناٰه، فإنّ المراد منه تناهى الزّماٰن الذّى هو مقدار الحركة ولو كان المراد نفى الزّماٰن الموهوُم لم يناٰسب هذا الاضراب فتامّل. و ادّعاء مخالفة توجيه للواقع غير مسموُع كغيره من الدّعاٰوى مما قد اطّلعت على فساٰدهاٰ و لايبعد أن يفرق بين الزّماٰن المتوهّم من ملاحظة تناهيٍ هذا الزّماٰن و تناهى الأجْساٰم الواقعة فيه و بين ماٰ ينتزع من بقاء الواٰجب تعالى و حينئذٍ فما حكى **من الغزّالى** و غيره مختصّ بالاوّل فانه اختراعىّ محض لاوجود لمنشائه دون الثانى لأنّ له منشاء انْتزاع، قال **السّيد**. و امّا خاٰمساً فلانّ المتقدّس عن الغوٰاشى و العلائق يكون مع اىّ امْتداد فرض و مع كلّ جزء من أجزائه وكلّ حدّ من حدوده معيّة غير متقدّرة على سبيل واٰحد و محيطاً بجميع أجزائه و حدوده على نسبة واٰحدة موجوداً كاٰن ذلك الإمتداد أو موهوماً على ماٰتلى عليك غير مرّة. فاذن اخْتصاٰص العاٰلم بحدّ من حدود ذلك الإمتداد الموهوم لايثمر تأخره و تخلّفه عن الباٰرى الحقّ جلّ سُلطانه اصلاً. فانّه اذا كان امْتداد الزّماٰن الموُجود بالقياٰس اليه سُبحانه على هذا السّبيْل فالزّماٰن الموهوُم بالقياٰس اليْه سبحاٰنه اجدر بذلك. و دفعه **المحقق** طاب ثراه بانّ القول بالإمتداد المذكور ليس الا لتصحيح تحقّق العدم قبل الوجود و قد صحّ ذلك و مرٰادهم من تخلّف العاٰلم عن الحقّ سبحاٰنه ليس الاّ ذلك. [ولا يكون] الواٰجب فى وقت لم يكن العاٰلم فيه حتى يقال انّ الواجب يرىٰ من الكون فى الوقت فلم يصحّ ذلك علىٰ أنّك قدْ عرفت انّه يمكن القول بمقارنة وجوده تعالىٰ للوقت [حينئذ] بتصحّح التخلف بهذا المعنى ايضاً فتذكر.

و من تكلّف الجواب عنه قال انهم كيف يصحّحوُن بالإمتداد المذكوُر تحقّق العدم قبل الوجود و الحٰال ان ذلك الإمتداد موجود بزعمهم كما صرّح به قبيل ذلك بقوله، فاللّازم على هذا ليسْ الاّ وجود الزّمٰان هناك و القآئلون به يلتزمونه و هل هذا الاّ تهٰافت على انّك قد عـرفت انّـهم لاٰيلتزمونه بل يتحاشّون عنه. و انّ مرٰادهم من القول بالإمتداد المذكور و ليس الاّ تصحيح انّه كان الوٰاجب فى وقت لم يكن العٰالم فيه ليصح لهم القول بـ**كان اللّٰه و لم يكن معه شىء**. فلايمكنهم القول بـمقارنة وجـوده تعالىٰ للوقت الأزلى الموجود الذّى هو جزء من أجزاء العٰالم لمنافاته لعموم الخبراذ الموجود فى نفس الأمر يصْدق عـليه انّـه شـىء. فـانّ الوجود يسٰاوق الشيئيه بل القول بتلك المقارنة عين القول بـالقدم. إن كان لذلك الوقت وجود و الاّ فهو مجرد اسْم من دون تحقّق المسـمّىٰ. فإذن لابدّ من القول بالوقت التّقديرى الراجع الى الحدوث الدّهرىّ كمٰا سيأتى ليتصحّح ذلك التخلف بهذا المعنى.

و بالجملة هذا الإمتداد المذكور لاٰ يخلوا امّا أن يكون شيئاً فى نفس الأمر اولاٰ شيئاً فيهٰا فان كان ألاول فعموم الخبر ينفى ازليّته فان مفهومه نفى الأشيٰاء و سلب الموجوٰدات الأزليّة مطلقاً اى وجود كٰان فـى أىّ ظرف كان بايّ نحو كان إلاّ وجود الوٰاجب بل يفهم منه نـفى الصّـفٰات الزائدة ايضاً بل هو صريح فيه و الالكٰان مع اللّٰه شىء فى الازل فيلزم تعدد القدمٰاء كما هو من لوازم مذهب من قال بزيٰادتهٰا فـيبطل قـولهم كٰان قبل العٰالم زمٰان موهوم ازلى نفس أمرىّ، و إن كٰان الثانى فلايكون أمراً ممتداً و الاّ لكٰـان حـدود ذلك الإمـتداد سـواسـية مـتشابهة. اذ

لاخْتلاف فى العدم و لامخصَّص و يلزم منه مٰا سبق و إذا لم يكن أمراً ممتداً فلايمكنهم تصحيح تحقّق العدم قبل الوجود تحقّقاً زمانياً نفس أمرى و يلزم منه عدم تخلّف العالم عن البٰارى الحق سبحٰانه تخلّفا زمٰانياً.

و كذلك يبطل قولهم انّ عدم العٰالم كان فى وعآء و ظرف ممتدّ متجدّد متقضّ كوجود زيد فى الزّمٰان كيف لا و همٰا متسٰاويٰان فى العدم واللآشيئيّة فكيف يكون احدهمٰا ظرْفاً والاُخر مظروفاً هذا. و امّا مٰا توهّمه بعض [المتفلسفة] من ان كان هنا منسلخ عن معنى الماضي بل عن مطلق الزّمٰان و مٰا قاله بعْض المتصوفة حين سمع الحديث: **الآن كما عليه كان** فهذيٰان عند اهل الأديٰان. اما الاوّل فلأدائه الى القول بالقدم الاّ اَن يشير بذلك الى الحدوُث الدّهرى. و اما الثّانى فلمّا قال فى المنتهى انّ الموجود حقيقة فى الواجب و الممكن بالاجمٰاع لانّه لو كٰان مجازاً فى احدهمٰا لصحّ نفى الموجود عنه فى نفس الأمر لانّه من أمٰارة المجٰاز لكن السّلب مُحال و المنازع فى اتّصاف الماهيّات بالوُجوُد اتصافا حقيقيّاً مكابر مقتضى عقله. و كذلك القول بانّ الشّيئيّة اعمّ من الوجود على مٰا ذهب اليه المعتزلة من انّ المعدوم الممكن شىء و ثابت على معنى انّ الماهيّة يجوز تقرّرهٰا فى الخارج منفكّة عن الوجود لا يضرّ فى هذا المقام كما لايخفى على ذوى الأفهٰام. بل الخبر ينفى القول بثبوته فى الأزل و كونه شيئاً و يوجب كفر قائله الاّ أن يقال انّ الموجب للكفر انّما هو اعْتقاد قدم الجوٰاهر و الاعراض و هم لايقولون بذلك اذا القديم يعتبر فيه الوجود و هم لايقولون بوجوده فى الازل و لكن حصلت لهُم

شبهة فى الفرق بين الثّبوت و الوجود و جعلوا ألاوّل اعمّ من الثاني فهم لا يقولون بوجود قديم لا بالذّات و لا بالزّمان سوى اللّه تعالىٰ سواء فيه القائلون منهم بالأحوال و غيرهم هذا.

و اعْلم انّ المورد قدس سرّه قال قبل كلامه على **السيّد** انّ الظّاهر كما يقال فى الجسم انّه زمانىّ بمعنى انّ وجوده مقارن لوجود الزّمان يصحّ ذلك فى شان الواجب تعالىٰ أيضاً، اذ يصدق أنّ وجوده مقارن لوجود الزّمان. نعم لا يصحّ أن يقال انّه زمانى بمعنى انّ وجوده ينطبق على الزّمان مثل الحركة و لا يصحّ ذلك فى الجسم ايضاً.

و علىٰ هذا فلا اشكال اصلاً هذا موضع حوالة فى هذا المقام و لكن ليس هذا الكلام لذلك **العلاّم** كما يشعر به قوله متصلا بما مرّ هذا ما يخطر بالبال على سبيل الإحتمال فإن كان من الحق فهو الحق و ان كان من الوساوس الشّيطانية فنعوذ باللّه منها واللّه يعلم بحقيقة الحال. بل هو مما أخذه من كلام سيّدالمدقّقين علىٰ ما نقله **الخفرىّ فى حواشيه** حيث قال: نسبة الزّمانيات الى الزّمان بالمعيّة فى الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة لا بالانطباق فقط و إلاّ لم تكن الأجْسام التي فى زمان و لا يعرض لها تغيّر زمانيّة.

قال: و لاشكّ أنّ المجرد مع انّه برىء عن التغيّر يصدق عليه انّه مع الزّمان فى الوجود الى اخر ما قاله هناك. و المراد انّ نسبة الزّمانيات انّما تكون بحسب الوجود و لايتوقت على الإنطباق عليه. فالمجرّد البرئ عن التغيّر يجوز أن ينسب الى الزّمان نسبة المعية. فإن قلت لمّا جازت نسبة المجرّد البرئ عن التغيّر الى الزّمان نسبة المعيّة فنسبة جميع

الأزمنة اليه ليست نسبته واحدة لجواز نسبة فى كلّ زمان معين كهذا اليوم الى ذلك الزّمان بكونه معه فى الوجود و الظّاهر أن نسبة جميع الأزمنة الىٰ هذا اليوم ليست على السّواء فنسبتها الى المجرّد الموجود معه أيضاً ليست على السّواء. فما معنىٰ قول **السّيد** المقدّس عن الغواشى الى اخره، قلت يصدق على المجرّد انّه فى هذا اليوم ظرفاً للمصدّق لاللمجرّد اذ لا تعلّق له بهذا اليوم و لانسبة غير كونه معه فى اصل الوجود، كما انّه موجود فى هذا اليوم فى أصل الوجود كذلك موجود مع سائِر الأزمنة فى أصْل الوجود و كما انّه يصدق فى هذا اليوم انّه موجود معه فى أصل الوجود كذلك يصدق فيه انّه موجود مع سائِر الأزمنة فى أصل الوجود فعدم كون نسبة جميع الأزمنة الى هذا اليوم على السّواء لايستلزم عدم كون نسبتها الى المجرّد الموجود معه كذلك. و ذلك لاخْتصاص وجود هذااليوم بهذااليوم و عدم اختصاص وجود المجردّ بهذا اليوم.

أقول قد اتضح لك أنّ اسناد القول بوجود ذلك الزّمان فى الخارج وجودا فعلياً الى المحقّق و غيره محض اشْتباه نشأ من الغفلة عما كتب على هذا الكلام من انّ المراد به الوجود الشّامل للاعْتباريات و من التّغافل عن تصريحه بعدم وجود ذلك الإمتداد و من الجهل بانّ الضابط فى مثله حمل المجمل علىٰ ما يرجع الى محصّل معنى المفصل. و التّجاهل من عدم الْتزام القائلين به. و من الذّهول عما حقّقه والد **المحقّق** روّح اللّٰه تعالى روحهما كما حكيْناه سابقاً من انّ هذا الوجود لاينا فى حدوث العالم. و على هذا فيندفع التّهافت و يتصحّح سبق العدم على

الوجود و تحقّقه قبله عنده ايضاً كما يصحّ عندهم.

و الإعتراف بانّهم لاٰيلتزمون الوجود يتحاشون عنه ينافى انكاٰر أن يكون غرضهم ذلك التّصحيح و اسْتبعاٰده رجماً بالغيْب فانّهم يصرّحون به وينادون عليه. ولا وجه لادّعاٰء انْحصاٰر الغرض من القول بذلك فى تصحيح بعض الظّواهر مع أنّه لاٰيصحّ ذلك ايضاً مع القول بوجوده و ان حمل على الوجود في نفس الأمر كمٰا عدل اليه ثانياً تخليطاً فكمٰا يصحّ به ذلك الظّاهر كذلك يتصحّح به تحقّق العدم قبل الوجود و ليس ذلك من أجزاء العاٰلم كما تقدّم فلاحاٰجة الى القول بالوقت التّقديرىّ الرّاجع الى الحدوث الدّهرى بناءاً علىٰ مٰا سيذكره من انْحصاٰر اقسام الحدوث فى الذّاتى و الزّمانى و الدّهرى. و إنّه اذا لم يكن التّقديرىّ بمعنى الحدوث الذّاتى لانّه عباٰرة عن وجود الماهيّة بعد عدمهٰا فى لحاٰظ العقْل دون الواقع و لا بمعنى الحدوث الزّمانى لانّه عباٰرة عن وجودهٰا بعد عدم وٰاقعىّ كمّىّ.

فلابدّ من أن يكون بمعنى الحدوث الدّهرى اى وجودهٰا بعد نفى صريح واقعىّ غير كّمىّ اذ لم يعهد منهم اصطلاح غير ذلك هذٰا مرامه من كلامه. و أنت تعلم انه لوسلّم عدم انْحصاٰر الحدوث [بالحدوث الذّاتى] و الزّمانى على مٰا هوالمشهور و بُيّن انّ الحدوث الدّهرى مّما اصْطلح عليه بعض الفلاسفة و ثبت انجصاٰر اقسام الحدوث بحسب استقرار ما يقتضيه مذاهبهم فيها و لم يكن مخالفاً لهٰا على مٰا هو الظّاهر فلاوجه لتنزيل مقال من ينكرهم و لاٰ يرتضى طريقتهم من المتكلمين عليه. و لاٰمانع من كونه حدوثاً زمٰانياً باعْتبار أنّ الحاٰدث الزّمٰانىّ مٰا يسبق

وجوده عدمه سبقا لایجامع السٰابق المسبوق سوٰاء اعْتبر لذلك العـدم زمٰان مقدّر أو موهوم أم لا. و من اعْتبر الوقت التّقديرىّ يفسّر الحدوث أيضاً على وجه يطابقه و ان كان غير معهود كما لم يعهد ذلك الوقت. ولو لزم ذلك فالأولىٰ أنْ يقال انّه يرجع الى مٰا ذكره المتكلّمون من الحدوث الذّاتي او يقال الزّمٰان إمّا مقدٰار للحركة او للبقآء. و اذا لم يكن الوقت المذكور مقداراً للحركة فلابدّ من أن يكون مقداراً للبقاء اذ لم يعهد ممن اعْتبره اصطلاح غيرمٰا ذكر علىٰ انّ انكٰار اتّصٰافه بخواص الزّمٰان مـن التّقدّر و التكمّم مع كونه سفسطة يفضى الى ان لايكون لاعْتباره فائدة. لانّه مجرّد اسْم من دون تحقّق المسمّى فيكون اعْتباره كـعدمه. و بأىّ وجه يطلق عليه الزّمٰان مع سلب جميع خوٰاصه عنه و لأىّ غرض يتفوّه به و لايراد به مسمّاه، و هل هذا الاّ أغلوطة و إن هو الاّ أعجوبة.

فالظّاهر أنّه يرجع الى الزّمٰان الموهوُم الذّى له منشأ انْتزاع حتّى يثمر مٰا يرٰاد منه من تصحّح التّخلف فى نفس الأمر لتوقّفه على كـونه أمـراً ممتدّاً كما اعْترف به. و تحقّقه فـى الواقـع لايـوجب أن يكـون شـيئاً موجوداً فى نفس الأمر و لاينٰافى عـموم الخـبر لأنّ الشّـىء يسٰـاوق الموجود. فإنّ اهل اللّغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشىء على الموجود نصّ عليه المحقّق الشّريف في **شرح المؤاقف** فلايتناول العدم كما يـدلّ عليه نحو قوله تعالى: **خلقتک من قبل و لم تک شيئاً**، و لايحمل مٰا فى الحديث الا على المعنى المعروف لغة و عرفاً دون المعٰانى الإصطلاحيّة الخاصّة على انّ الشيئيّة تساوق الوجود الخارجىّ لانّه المتبٰادر منه كما بيّنه المجيب. كيف لاٰ و يردّ به على من زعم أنّ الشّيئيّه اعمّ مـنه و أنّ

المعدوم الممكن شىء و ثابت ممن أنكر الوجود الذّهنى. فالشىء المنفى فى الخبر لا يشمل ما عدا الموجودات العينيّة و إلاّ لم يصحّ اتّصافه تعالىٰ بالصّفات الإعْتبارية و الإضافية علىٰ أنّ الزّمان الموهوم يمتنع وجوده فى الخارج كالمرتسم فى الخيال بل كسائِر الإعْتباريات المنتزعه فلايكون شيئا اتّفاقا و في ارادة ما يصحّ أن يعلم و يخبر عنه منه كلام. و حينئذ، فكونه لاشيئاً لاينفى كونه أمراً ممتدّاً و إلاّ لم يكن المطابق للحَركة القطعيّة أيضاً كذلك و كانّه عُنى به المعدوم المطلق و هو كما ترى و اسْتواء حدوده و تشابهها لايستلزم محالاً كما سبق.

و تحقّق العدم قبل الوجود لايتوقف على كونه أمراً ممتدّاً موجوداً فى الخارج، لانّ العدم ليس من الأعيان الخارجيّة فيكفى لتعقّل تخلّف العالم عنه سبحانه تصوّر عدمه فى وعاء ممتدّ فى نفس الأمر و تساويهما فى الانعدام و اللاّشيئيّة فى الخارج لا يمنع من كون إحدهما ظرفًا و الآخر مظروفاً. بل يؤكّده و يحقّقه كما بيّناه و الاّ لم يسْتند عدم المعلول الى عدم علّته مَعَ انّهما متساويان فى العدم و اللاّشيئيّة فكيف يكون أحدهما علّة والآخر معلولاً. و لاينافى ذلك ما يقال من انّه لاتمايز بين الأعدام فانّه ربّما اخْتلفت المعدومات و تمايزت العدمات و عليْه كثير من المحقّقين. الا ترىٰ انّه انّما ينافى وجود المشروط عدم الشرط دونِ عدم غيره كما انّ عدم الضّد يصحّح وجود الضدّ الآخر بخلاف باقى الاعدام، و لولا امْتيازها لما اختلفت مقتضياتها. و كون التّمييز صفة وجوديّة لايتوقّف علىٰ كون المتّصف بها شيئاً موجوداً عينيّا. فعلم أنّ الروّاية لاتنفى ثبوت المعدومات فى الازل و ان كان

مفهومها نفی الاشیاء و سلب الوجودات الأزلیة مطلقا لأنّها لیست بشیء الاّ علی [تقدیرها] و لیس لها وجود فی ظرف بنحو من الأنحاء فسلب الوجودات لاینافی ثبوت المعدومات. اللّهمّ الاّ أن تستدعی الضّرورة فی انْتفاء الفرق المعنوی بین الوجود و الثبوت. فیستدرك المتمسّك بالخبر ضرورة انّ المعدوم لیس بموجود و ادّعاء نفی هذا الخبر لثبوت المعدوم کیف یجامع دعوی نفیه، لکونه شیئاً، مع انّه لایتمّ التقریب فیه ایضاً علیٰ انّه لایثبت مثل هذا المطلب بالظّواهر و لاطائِل تحته و لایرتبط بما فیه الکلام.

و ایجاب الخبر بنفسه کفرالقائل [للقائل] بثبوت المعدوم غیر ظاهر سنداً و دلالةً حتّی یحتاج الی الاعْتذار. فانّ مخالفتها لایقتضی التکفیر اذ الموجب له القول بقدم العالم علی وجه یؤدّی الی نفی الصّانع کما ینسب الی الدهریین الزّاعمین انّ العالم لم یزل کذلك موجوداً بنفسه و لم یزل الحیوان من نطفة و النّطفة من حیوان و کذلك یکون أبدا أو یؤدیّ الیٰ انْکار ما علم من الدّین ضرورة کنفی اخْتیارة سبحانه کما اشتهر ممن انکر تخلّف العالم عنه تعالیٰ لاستلزامه ذلك و لأوجه لما یتکلّفه المتعسّفون. و لا یبعد أن یکون حدوث العالم من ضروریات هذا الدّین کما صرّح به شارح **المقاصد** و غیره، قال و لانزاع فی کفر اهل القبلة المواظب طول العمر علی الطّاعات مع الإعتقاد بقدم العالم و نفی العلمْ بالجزئیات و نفی الحشر و نحوذ ذلك مما هو من ضروریات الدّین. و قد صرّح **جمال العلمآء العلاّمة الحلّی** ره فی **جواب المسائل المدنیات**، بانّ القول بثبوت المعدوم لایوجب الکفر لان الموجب له هو اعْتقاد قدم

الجوهر و هُم لايقولون بوجوده فيالازل لانّ القديم يعتبر فيه الوجود لكن حصلت لهم شبهة و قطع، ره بانّ من اعْتقد قدم العالم فهو كافر بلاخلاف لانّ الفارق بين المسلم و الكافر ذلك و حكمه فيالاخرة حكم باقى الكفّار بالإجماع.

و قال ره فى **نهاية المزام** قد اتفق المسلمون كافّة على نفى قديم غير اللّه و غير صفاته و فى **القبسات** القول بقدم العالم نوع شرك و فى موضع اخر منها انّه الحاد. و فى **توحيد الصّدوق** كون غيراللّه تعالى قديماً كفر بالاجماع و لا شبهة فى انّ المتبادر من القدم و الحدوث هو الزّمانى ليس الاّ و الحدوث الذّاتى كالقدم مجرّد اصطلاح على ما صرّح به غير واحد من المحقّقين. فقد علم بنقل العلماء قديماً و حديثاً على تبائن ارآئهم انّ حدوث العالم ممّا اتفق عليه كلّ من انْتسب الى اصحاب الشّرايع و هذا ممّا يورث العلم بكونه صادراً عن صاحبها و ما خوذاً منه. و لا يخفى الفرق بينه و بيْن سائِر الإجماعات التى تنتهى الى واحد و يتبعه الاخرون على ذى مسكة من العقل و الإنصاف على ما افاده بعض من أعيان الأعلام. و بذلك ينحلّ ما استشكله المجيب من انّ اثبات الإجماع على وجه يكون دليلاً قطعياً يعلم دخول المعصوُم فيه بدون التّمسّك بدعوى الضرّورة أو بالأخبار المتواترة مشكل. ثم الظّاهر انّ كان تامّة بمعنى ثبت و وجد و انْسلاخه عن معنى الزّمان تأويل لايصار اليه الاّدليل و تعاليه تعالى عنه لايقتضيه لانّها تستعمل للدوام و الإسْتمرار نحو، **كان اللّه سميعاً بصيراً**، حتّى ذهب بعضهم فى الناقصة الى أنّها تدلّ على اسْتمرار مضمون الخبر في جميع الزّمن الماضي. و لعلّه

المراد من الأنسلاخ بناء على كونها ناقصة و على اىّ حال فتأديته الى القول بالقدم غيرظاهر و لا مناسبة له بالحدوُث الدّهرى لعدم تصحيح الزّمان المستفاده من لم يكن معه بخلاف الزّمان الموهوم.

فالظّاهر انّه يشير اليه و لا وجه لاعْتبار الانسلاخ فيه ايضاً مع انـه لايؤدّى الى القدم مع ذلك بل يؤدّى الى انْتفاء الوجود عن غيره تعالىٰ كما فى الوجه الثّاني مع اعْتبار الانسلاخ و الآكان المراد: **كان الله و لم يكن موجود معه فى مرتبة ذاته و الآن كما عـليه، كـان.** فـيؤدّى الى القـول بالقدم لكن لايجرى ذلك فى مثل قول الباقر (ع): **كان الله و لاشىء غيره.** اللّهمّ الاّ أن يعتبر فيه ذلك القيد جمعاً. و الصّواب حمل المقيّد على معنى يجامع الاطلاق على ما هو الظّاهر لعدم الدّاعى الى ذلك التّاويل على مختار المسلمين بل الملّيّين. و كذا التأويل الاُخر ضرورة بطلان القول بعدم وجود شىء غيره تعالى [عينيّا] الاّ علىٰ سبيل المجاز بـمعنى انّ وجودها بالنظر اليه تَعالىٰ كالعدم فافهم. و اعلم ان **المحقّق** طاب ثـراه بعدما زيف ما نقله عن بعض معاصريه من كون تقدم عدم العالم تقدّماً ذاتيّاً شبيها بالتّقديم الزّمانيِ من حيث توهّم كونه فـى امْـتداد مـتوهّم كتوهّم الإمتداد المكانيِ فوق المحدّد بدون إثبات الزّمـان المـوهوم و ابطل ذلك بانّ مرجع ما أفاده الى القول بالقدم حـيث لاُيكـون سـبق بالحقيقة بل بمحض التّوهم.

و ذكر انّه لابدّ على طريقة الملّة من القول بالانفصال بين العـالم وَ صانعه أورد على نفسه انّ الواجب ليس بزمانىّ فلا معنى للإنفصال. و أجاب عنه بما اجاب هنا من أنّه لا يقتضيه. ثمّ جوّز كونه مقارنا للزّمان

كما حكاه المجيب، ثمّ قال على هذا، فلا إشكال اصلاً هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال الى اخره. و لايخفى على من خلع جلباب الجدل و العناد أنّ قوله هذا ناظر الى تجويز كلّ ما أفاد و لااخْتصاص له بابداء الجزء الأخير من الكلام كما فهمه من اسند الإنتحال الى ذلك العلام. و كيف جزم بانّ ما جوزّه المحقّق ارتضاء بما ذكره غيره ليس منه بمجرّد اطّلاعه على نقل **الخفرى** مثله عن غيره، على انّه لا اخْتصاص له به فقد جوّز مثله الحكماء و المتكلّمون، فليس ذلك مما يرجى انْتحاله و يطمع فيه. فقد ذكر فى **التعليقات**: أنّ العقل يدرك ثلثة أكوان احدهما الكون فى الزّمان و الثانى كون مع الزّمان و يسمىّ الدّهر، و هذا الكون محيط بالزّمان و وعاؤه و هو كون الفلك مع الزّمان و الزّمان فى ذلك الكون لانّه ينشأ من حركة الفلك، و هو نسبة الثابت الى المتغير الاّ انّ الوهم لا يمكنه ادراكه، و الثالث كوْن الثابت مع الثابت و يسمىّ السّرمد و هو محيط بالدّهر. قال و ما يكون مع الشىء لا يتغيّر بتغيّره و لا يتناوله اعراضه بعد ما بيّن أنّ الشىء الذّى يكون فى الزّمان يتغيّر بتغيّره و يلحقه جميع اعراضه. و قال فى **عيوُن الحكمة** نسبة ما مع الزّمان و ليس فى الزّمان هو الدّهر. و فى **النجاة** [و] ليس كلّ ما وجد مع الزّمان فهو فيه فانّا موجودون مع البرة الواحدة و لسنا فيها و **بهمنيار** غب ما بيّن انّ المعيّه على وجه اعتبرها إن كانت بقياس ثبات الى غير ثبات فهى الدّهر. قال و هذا الكون اعنى كون الثّابت مع غير الثّابت و الثّابت مع الثابت بإزاء كون الزّمانيات فى الزّمان. فتلك المعيّة كانّها متى الأمور الثابتة و كون الامور الزّمانية فى الزّمان متاها و ليس فى الدّهر و

لاللسّرمد إمْتداد لاٰ فى الوهْم و لا فى الاعيٰان.

و فى **المواقف**: النسّبة الى الزّمٰان لاٰيتعيّن أن يكون متى فانّ للحركة و الجسم نسبة الى الزّمٰان و ليس بحصوله فيه و في شرحها. و امّا الأمور الثّابتة الّتي لا تغيّر فيهٰا اصلاً فهى و إن كٰانت مع الزّمٰان إلاّ انّها مستغنية فى حد انفسهٰا عن الزّمٰان بحيث إذا نظر الى ذواتهٰا يـمكن أن تكـون موجودة بلازمٰان. و قال **المحقّق الطوسي فى نقد المحصّل** لاٰشك أنّ وقوع الحركة مع الزّمٰان ليس كوقوع الجسم القارّ الذّات المستمرّ الوجوُد مع الزّمٰان و ليسْ كوجود القارّ الذّات البٰاقى مع القارّ الذّات البٰاقي كالسّمٰاء مع الارض.

و ذلك الفرق معقول مـحصل قـال و لَيْس مـعيّة الثّـابت و المـتغيّر مستحيلاً. وجوّز **العلاّمة** ره، في **كشف الفوائـد** تقدمّه سبحٰانه على العٰالم بمقارنته للأزمنة المقدّرة الغير المتناهية لاٰ غير لاسْتحالة كـونه تـعالىٰ زمٰانيّاً كما مرّ. و فى **التلويحٰات**: الجسم من حيث هـو جسـم ليس فـى الزّمٰان بل لانّه فى الحركة و هو فى الزّمٰان و الأشيٰاء الغير المتغيّرة اصلاً كالعقليٰات و التى تتغيّر و تثبت من جهة كالأجسام فهى مع الزّمٰـان لا فيه.

و قال **فىالاسفار**: الحقّ موجود مع العٰالم و مع كل جزء من أجزائه و كذا الحٰال فى كلّ علة مقتضية بالقياس الى معلولهٰا فـالمعلول لاجـل نقصه و امكٰانه غير موجود مع العلة و لكنّها موجودة مع المعلول. قال اللّه تعالىٰ: **هو معكم أينما كنتم**، فهو مع الزّمٰان السٰابق مـعية لا يـوجب تغيرا فيصدق عليه انّه يوجد قبل الزّمٰان المعيّن كمٰا يوجد معه و بعده.

و على هذا فلوجود الثابت نسبة الى كلّ زمٰان معيّن كهذا اليوم بكونه معه فى الوجود و لاٰريب فى أنّه غير انتسابه إلى الأمس بكونه معه فيه. فإذن إختصٰاص وجود العٰالم بحدّ من [حدود زمان هذا] الإمتداد المذكور الذّى له نسبة المعية اليه تعالى يعطي تخلّفه عنه سبحٰانه، لأنّ تلك النّسبة غير نسبة سائِر حدوده و أجزائه. و على هذٰا يصحّ التخلّف بالمعنى الذّى فهمه من كون ذلك الإمتداد متخلّلا بينه تعالىٰ و بين العٰالم فى الجُملة. و لا ينٰافى ذلك مٰا قيل من انّ نسبة ذاته تعالىٰ الّتى هى فعليّة صرفة الى الجميع نسبة وٰاحدة و معية ثابتة غير متغيرة، لأنّه يمتنع أنْ تختلف بالمعيّة و اللاّ معيّة و إلاّ فيكون بالفعل مع بعض و بالقوّة مع اٰخرين، فتغيّر صفاته حسب تغيّر المتعٰاقبٰاتِ **تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً.**

و ذلك لانّ اتحاد هذه النّسبة من جهة المبدأ القيوّم لاٰ يصٰادم اخْتلافهٰا من تلقاء المتغيّرات فانّهٰا مغايرة لهٰا، فكانّها نسبة واحدة تتحلّل منعكسة الى نسب متكثرة مختلفة باخْتلاف المتعٰاقبٰات على انّ مثل هذه التغيّرات فى الصّفٰات لاٰمحذور فيه. و ظاهر انّه لا توقف لذلك الإختلاف المثمر للتخلّف على اعْتبار اخْتلاف نسبة الأزمنة بعضهٰا الى بعض كما تكلّفه المجيب ليرد عليه انّ ذلك الإختلاف لا يسْتلزم اخْتلاف نسبة المجرّد معه. ألاٰ ترىٰ الى قول سيّد المدقّقين: حيث أفاد بعدما حكاه المجيب أنّ نسبته اليه يعنى المجرد ليست نسبة واحدة.

قال فانّ اخْتلاف نسبة الشّىء الى الزّمٰان يكوُن علىٰ وجهين: احدهمٰا باخْتلاف هذا الشّىء كالحٰادث اليومىّ. فانّه فى اليوْم لكونه معه فى الوجوُد لاٰ فى الماضىِ لفقد انه فيه. و الثّانى باخْتلاف الزّمٰان كالفلك

فانّه الیوم فی الیوْم لکونه معه فی الوجوُد دون الغد لفقدانه. و اخْتلاف نسبة المجرّد المذکور الی أجزاء الزّمٰان من هذا القبیل. فانّه فی هذا الیوْم فی الحٰال لکونه معه فی الوجود لا فی الماضیِ و المستقبل لفقد انهمٰا حینئذ لا لفقدانه و فی الزّمٰان الماضیِ فیه لاٰ فی الحٰال و لا فی المستقبل لفقدانهما. هذا، و لِقائل انّ یدفع بمٰا قطع به من انّ المتعالی عن العلائق مع کلّ حد من حدود هذا الإمتداد معیّة غیر متقدرّة علیٰ [سِبیل واحد] ما الزمه من کون البٰاری الحق سبحٰانه واقعاً فی حد بعینه من ذلك الإمتداد العدمیّ، **تعالیٰ عن ذلك علوا** کبیراً. و لاٰوقع للإعتذار بانّه الزامی و کان علیه الإستفْسار بانه تعاظم سلطانُه ان کٰان فی حدّ بعینه لزم الإنْحصٰار و الاّ لم یثمر التّخلف فیکون له وجه فی الجملة، و ان انْدفع بمٰا أورده **المحقّق** من إفاداته و **یحق اللّه الحقّ بکلماته وٰ آیاته**. ثمّ قال السّید: و أمّا سادساً فلأنّ الزّمان و المکان شقیقان متضاهیٰان مرتضعٰان فی الاحکٰام من لبن وٰاحد و من ثدی وٰاحد. فکما وراء الامتْدٰاد المکانیِ أعنی فوق الفلك الاقصی المحدّد لجهٰات العٰالم عدم صرف لاخلاء و لا ملأ و لا امْتداد و لا لاٰامْتداد و لانهایة و لاٰ لانهایة. فاذا بلغ السّطح المحدّب منه انسٰان لم یمکنه أن یمدیده و یبسطها لا لمضٰادم و مٰانع مقداری بل لعدم الفضاء والبعد و انْتفاء المکٰان والجهة.

فکذلك وراء الإمتداد الزّمٰانی عدم صریح لاتمادّ و لا لاتمادّ و لااشْتمرار و لا لااشْتمرار و لانهٰایة و لا لانهایة و لا زیٰادة و لا نقصان، فاشْتمع القول و اتبع الحّق و **لاتکوننّ من الجٰاهلین**. قال **المحقّق** و ضعفه ظاهرٌ لانّه مجرّد تمثیل لاٰیناسب المقامٰات الحکمیّة.

و المتصدّی للجواب قال: المراد انّه قیاس فقهی لایفید الاّ الظّنّ و المسئلة ممّا یطلب فیه الیقین فلایجوز اثباتها بالدّلیل الظّنیّ. ثمّ تصدّیٰ لترمیمه و تعرض لتتمیمه فقال: تتبع أحوال الزّمان و المکان ککونهما إمْتدادین متناهیین و کالتّلازم بینهما وجوداً و عدماً، اذ الزّمان لیس الاّ مقدار حرکة الفلک کما أنّ المکان لیس الا ما احاط به الفلک. فاذا لم یکنْ فلک فلازمان و لا مکان کما سیئأتی ذلک فی صرْیح کلام امیرالمؤمنین علیه السّلام: فلمّا أبدع الفلک و ما فیه من الأجْسام و أُدیر و جد الزّمان و المکان، فهما متلازمان لکونهما معلولی علة واحدة. و الیه الاشارة بقوله: متناهیان مرتضعان فی الاحکام من لبن واحد و ثدی واحد مع الحدس القویّ من الأذهان الثّاقبة، یفید الجزم، [انّ] وراء الإمتداد الزّمانیِ عدم صریح و لیس ساذج لیس فیه شائِبة أیس کما أنّ وراء الإمتداد المکانی کذلک الحال فیِ کثیر من المسائِل الحکمیّة یستعان فیه [علی القول] الصّائِب فلا یقوم حجة علی الغیر مع کونها معلومة یقینا.

و قد سبق منهم التّصریح بانّ الإمتداد الزّمانی موهوم محض لا منشأ له موجود فی الخارج و إذا لم یکن له منشأ موجود فی الخارج بل کان مخلوقاً للوهْم و مخترعاً له کان عدماً صریحاً و لیساً باتّابحتاً ساذجاً صرفاً لاامْتداد فیه و لا زیادة و لا نقصان الی غیر ذلک من الصّفات المذکورة. فهذا منه، قدس سرّه، ایماء لطیف الی انّ ماوراء الإمتداد الزّمانی یکون حالة مستقرّة لافیها تقدم حالة و لا تاخّر أخریٰ، و هو المعبّر عنه بالثّابت فهو تصویر لتعقل ماوراء ذلک الإمتداد و به ینحلّ ما

أشكل على المورد تعقله.

و اعْلم أنّ اللاّتمادّ عبارة عن عدم التّماد عمّا من شأنه التّماد و ماوَراء الإمتداد الزّماني ليس كذلك. و كذا النّهاية و اللاّنهاية و الزّيادة و النقصان و ماشا به ذلك فانها كلّها من خواص المقادير والكمّيّات و ماوراء الإمتداد الزّماني عدم صريح لا مقدار له فلا يثبت له شيء من تلك الخواصّ بطريق اولىٰ. و هذا مثل الحائط فإنّه لايقال له اعمى و لابصير. و كذلك المجرّدات لايقال لها انّها داخلة العالم و لا خارجته و لا متّصلة و لا منفصلة اذ الخُروج عدم الدخول عما من شأنه الدّخول.

اقول: لايتضاهى الزّمان و المكان الا فى بعض الأحكام و اخْتلاف قارّ الذّات مع غيره في كثير من الأمور بيّن لاسترة به و كيف يتشارك ما يمتنع وجوده فى الخارج من الزّمان الموهوم أو المرتسم فى الخيال مع المكان المخالف له فى ذلك. فإنّ المراد به إمّا البُعد و إمّا السّطح و ليس شيء منهما ممّا يقطع بعدم وجوُده على أنّ ما يقاس عليه الزّمان هو الإمتداد القائم بالعالم الجسمانىّ كما يصرّح به الكلام. و ليس هذا من المكان المترضع مع الزّمان من لبن واحدٍ و ثديٍ واحد فى شيءٍ و تفسير المكان بما أحاط به الفلك لا يطابق شيئا ممّا ذكر و لا يثبت بأمثال هذه الخطابيات الشّعريّة المطالب الحكمية و المسائِل الدّينية.

و بيان التّضاهى بكونهما امْتدادين متناهيين ليرتّب عليه الحكم بأنّ قبل الزّمان ليس ساذج يشتمل على اسْتدراك صريح و دور ظاهر. فإنّ تناهى امْتداد الزّمان مع كونه مردوداً عند من ذهب من الفلاسفة الى خلافه و مخالفا لما عليْه المحقّقوُن، منْ انّ الزّمان اسْتمرار منتزع من

بقائه تعالیٰ.

لوسلم اسْتلزم الجزم بانّ وراء الإمتداد الزّمانی المتناهی عدم صرف بدون حاجة الی توسیط التّضاهی المتوقّف علی اعْتبار التّناهی. و الظّاهر انّه مبنیّ علی ان ما هو مقدار لحرکة الفلك من الکم المتّصل الغیر القارّ متناهٍ لحدوث الفلك کالکم المتّصل القارّ القائم بالعالم الجسمانیّ و کما أنّ وراء الإمتداد الموجود القارّ أمر وهمّی اخْتراعی محض. کذلك ما یتوهّم قبل الإمتداد الموجود الغیر القار لابدّ و أن یکون کذلك و فیه من الخلط بین مذاهب الفلاسفة و عقائِد المتکلمین ما قد کرّره.

و قد تبیّن لك ضعف ما قرّره و سمعت أنّه یجوز أنْ یتوهّم وراء الإمتداد الزّمانیِ ما یشاکل المتوهّم وراء الإمتداد المکانیّ من الأمر المخترع الذّی لا منشأ له. و هو غیر الزّمان الموهوم المبحوُث عنه لانّ له منشأ انْتزاع موجود ینتزع منه انْتزاعاً صحیحاً واقعیاً و لیس الإمتداد الموهوم المکانیّ کذلك. اذ لیس له منشأ انْتزاع اصلاً و هو الفارق بینهما المانع من قیاسه علیه فیه.

ولو جاز ذلك لتأتی قیاس المکان علیْ الزّمان فی احواله و لزم ما لا یلتزمه احدٌ علی انّ من قال بالخلاً منهم یری أنّ وراء الإمتداد المکانیّ بعداً موهوماً کما وراء الإمتداد الزّمانیّ سوآء بسوآء. ثمّ لابد من اثبات تناهی المکان ولو موهوماً من طریقة الملة حتی یتفرّع علیه انْتفاء الزّمان الموهوم مترتب علی حدوث العالم بعد عدمه و تخلّفه عنه سبحانه علی ما دلّت علیه الشّرایع و الأدیان کما روی عن **الصّادق (ع)** انّه قال: بعد عدّ اجسام العالم و لاورآء ذلك سعة و لاضیق ولاشیء

یتوهم إلاّ انّه لا یمکن إلا کتفاء بمجرّده کما یکفی ابْتنآؤه علی تناهی الأبعاد الموجودة الثّابت عند بعضهم من طریق العقول بالبرهان مع مخالفة مدلوله، علی ما اعْتبره لما دلّت علیه الأخبار المتواترة عن **العترة الطّاهرة من آل الرّسول** صلوات اللّٰه علیهم من وجوُد الحجب و الاسْتار و السّرادقات و اخْتلافه لما نطقت به الرّوایات المتضافرة من وجود العوالم المتکاثرة الیٰ غیرنهایة، فعنهم علیهم الصّلوة و السّلام: انّ بین اللّٰه و بین خلقه تسعین الف حجاب و للّٰه وراء ذلك سبعون الف عالم أکثر من عدد الإنس والجنّ. وروی **الکلینی** بأسْناده عن **ابی جعفر** علیه السّلام: انّ هذه قبة ابینا **آدم (ع)** و انّ للّٰه تعالی سِواها تسعة و ثلاثین قبة فیها خلق ما عصوااللّٰه طرفة عین. و فی **التوّحید** و **الخصال** عن **زیدبن وهب** قال: سئل **امیرالمؤمنین** (ع) عن الحجب فقال: اوّل الحجب سبعة غِلَظ [غِلاظ] کل حجاب منها مسیرة خمسمأة عام و بین کلّ حجابین مسیرة خمسمأة عام. و الحجاب الثّانی سبْعون حجابا بین کلّ حجابین مسیرة خمسمأة عام و طوله خمسمأة عام، حَجَبَةُ کلّ حجاب منهم سبعون الف ملك، قوة کلّ ملك منهم قوة الثقلین الیٰ قوله (ع) و هی حجب مختلفة غلظ کلّ حجاب مسیرة سبعین ألف عام. ثمّ سرادقات الجلال و هی سبعوُن سرادقاً الی اَنْ قال علیه السّلام ثمّ سرادق الوحدانیة و هو مسیرة سبعین الف عام فی سبعین الف عام ثم الحجاب الاعلی و انْقضی کلامه (ع) و سکت. و فی **الکافی** عن **أبان بن تغلب** عن **ابی عبدللّه**(ع) قال: سألته عن الأرض علی ایّ شیء هی قال هی علیٰ حوت. قلت فالحوت علی ایّ شیء هی قال علی المآء. قلت

فالمآء على ايّ شيء هو قال على صخرة. قلت فعلى ايّ شيء الصّخرة قال على قرن ثور قلْت فعلى ايّ شيء الثور، قال على الثرى فعلى ايّ شيء الثرىٰ فقال هيْهات عند ذلك ضلّ علم العلمآء، و حديث **زينب العطارة** ثم انْقطع الخبر عند الثرى بعْد ما تلا صلّى اللّه عليه و آله: **له ما فى السّموات و ما فى الارض و ما بينهما و ما تحت الثرى**. و فى بعض الرّوايات الثور على الحوت و الحوت على الماء و الماء على الهواء و الهواء على الظّلمة ثم انْقطع علم الخلايق عما تحت الظلمة. فهذه الرّوايات و امثالها تنادى باعلىٰ صوتها على فساد تلك الاصوُل و ضعف ارٰآء اولئِكَ الفحوُل فويح من تلقّاه بالقبول من ضعفآء العقول.

و لايبعد أن يقال بمضاهاة الزّمان و المكان فى انّه لااتّفاق على وجودهما و عدم القطع بحقيقتهما و انْتفاء الجزم بما لهما من الأحكام و عدم اليقين بتناهيهما من طريق السّمع و لا وثوق بما يفيد ذلك من سبيل العقل، سيما إذا كان أمرين موهومين حتّى يضار الى التأويل. و نعم ما قيل انّ اوّل درجة فى الإلحاد ارتكابه بغير دليل **واللّه يهدى سوٰآء السّبيل**. و قد اعْترفوا بجواز وجوُد ما عدا ما عدّوه من الأجرام فى نضد العالم الجسمانىّ، فكيف يقطع بانْتهائه بالفلك الاطلس.

هذا و امّا التلازم بينهما وجوداً و عدماً فهو كالتّناهى إن تمّ يثبت به المطلوب من غير توقف على التّضاهي و بدون حاجة الى الحدس الصّائب من الذّهن الثاقب. لكنه فرع كون الزّمان مقدار الحركة و يتوقّف على نفى الزّمان الموهوم إن أريد بالوجود ما يعمّ التّحقّق في نفس الأمر فيدورو الاّ لم يفد شيئا. فانّه لوسلّم انّ التّلازم بينهما بحسب

الوجود العینی و خلافه یفید تضاهی الموجود من الزّمٰان لما وجد من المکٰان فلا یترتّب علیه مع مٰا فیه من المصٰادرة و الدّور و الاسْتدراك الاّ تناهی ذلك الزّمٰان المضاهی. و لیس الکلٰام فیه و مقتضی الخبر لیس الاّ وُجوُد المکٰان عند ابدٰاع الفلك و وجود الزّمان مع ادارته إذ المکان یستند الی ابداع الفلك و مٰا فیه کما انّ الزّمٰان مستند الی ادراته.فالنشر علی غیر ترتیب اللّف و لیس فیه نفی الموهوم من الزّمٰان قبل ذلك اصلاً و لا یقتضی کونهمٰا معلولین لعلة ثالثة هی الفلك، کما سبق الی بعض الأوهٰام لأنّه لابدّ فی التلازم من ارْتباط خاص موجب لعلاقة لزوم و لادلالة فیه علی ذلك قطعاً. و تسلّمه ممن جعله مقداراً للحرکة القائمة بالفلك و الإحتجاج به علیٰ من ینکره من الرّکٰاکة و السّخافة بمکٰان فالمعنی انّ بعد الإدارة یتبعّض الزّمٰان باللیالیِ و الایام فیطابق مٰا تقدّم من أنّ الزّمٰان قبل وجود العٰالم لاینقسم الی الشهور و الاعوام. ألاتریٰ الی مٰا فی **نهج البلاغة** من قوله علیه السّلام: **و انّه یعود سبحٰانه بعد فناء الدّنیٰا وحده لأ شیء معه کمٰا کان قبل ابْتدائها کذالك یکون بعد فنائها بلاوقت و لا مکٰان و لا حین و لا زمٰان عدمت عند ذالك الاجال و الاوقات و زالت السّنون و السّٰاعٰات.**

فانّه صریح فی انّ المعدوُم انّما هو الأجٰال و الأوقات و المنتفی هو السّنون و السّٰاعٰات. فانّ قوله علیه السّلام، عدمت عند ذلك، استیناف بیٰانی یبیّن مٰا قبله من انْتفاء الزّمٰان کما تبیّن فی علم البیٰان. فالمعنی انّ الحال بعد فنائها مثل مٰا قبل ابْتدائها فی کون الزّمٰان منتزعا من بقائه تعالیٰ غیر منقسم الی اللّیالی و الایّام بخلافه مع وجود العٰالم و ادارة

الفلك و طلوع الشّمسْ و غروبها، فانّ ذلك مواقيت للّناس يتجزّى بـه الزّمان الى السّنين و السّاعات و يتحدّد به الاٰجال و الأوقات و لاٰيفهم من الزّمان عرفاً إلاّ اللّيالي و الايّام و الأسابيع و الشّهور و الأعوام. و قد تقرّر انّ ما فى النّصوص لابدّ أنْ يـحمل عـلى المـعانى المـعروفة اذ الاصطلاحات الخاصّة غير مفهوُم منها قطعاً.

الحاصل انّه لا دلاٰلة لمثله على وجود الزّمان و كونه مـقدار حـركة الفلك فضلاً عن كونه صريحا فيه. و انّما يستلزم تبعيضه الى السّـنين و السّاعات و تجزّيه الى الاٰجال و الأوقات. و هذا المعنى أمرٌ عـرضىّ للزّمان كما اعْترف به المجيب. قال فى **المواقف**: و الكمّ المـنفصل قـد يعرض للمتّصل كما إذا قسمنا الأزمان بالساعات و انقسامه الى هـذه الأقسام لايفيد الاّ وجوده فى الذّهن و تحقّقه فيِ نفس الأمر و لاٰيـدلّ وجود الزّمان بايّ معنى كان بعد وجود العالم على نفى الزّمان الموهوُم قبله، لانّه لاوجود له حينئذ اصلاً كما نبّهناك عليْه سابقا. كما أنّ انْتفاء الاٰجال و الاٰوقات لاٰ ينفى الإمتداد الموسوُم بـالزّمان المـوهوُم لانّـها مترتّبة على ادارة الفلك و طلوع ما فيها من الكواكب و غروبها. و لذلك يكال به السّنون و الشّهور و يقدّر به الايّام و الدّهور بـعد ذلك. و ليس ذلك فيما قبله و لايفتقر ذلك الى اعْتبار وجوده فى الخارج كما توهّم. و لم يسبق التّصريح من أحدٍ بأنّ الإمتداد الزّمانى منحصر فى المـوهوُم المحض و ليسْ له منشأ انْتزاع موجوُد.

وَ انّما سبق التّصريح من بعضهم بأنّ هيهنا زماناً و همّياً كذلك و اين احدهما من الآخر كيف و قد صرّح المحقّقون بانّ لهـذا الزّمـان مـنشأً

موجوداً ينتزع ذلك منه و لايرتاب من له أدنى مُشكة فى صحّة انْتزاع الإمتداد الموصوف بالإسْتمرار و عدم التّناهى القابل للزّيادة و النّقصان و التّمادي و المنازع فيه مكابر لايستحق الخطاب. و غاية ما علم من التّصوير ما مرّ منه غير مرّة من انّ قبل وجود الزّمان حالة مستقرّة يعبر عنها بالثّابت، إذ لاحركة و لا تغيّر. و يتوجّه عليه أنّ سبْق العدم المحض المعرى عن الإمتداد لايقتضى الانفكاك ولا يستحيل اجْتماعه مع المسبوُق من حيث هو. كذلك فسلب التّقدر عن العدم السّابق على الوجوُد يؤدّى الى الحدوث الذّاتى و يفضى الى القول بالقدم إذ لامعنى له الاّ المسبوُقية بحالة ثابتة غير متغيرّة و لامتقدّرة. و هى الّتى يعبّر عنها بالعدم الصّريح الباتّ و الليسّ الصّرف الساذج و لايتحقّق الأنفصال عن الواجب تعالى بمقتضى العقل الخالص من شوب التّقليد الا بالعدم الواقع فى زمان قبل زمان وجوده.

و الحكم بتخلّف العالم عنه سبحانه و انْفكاكه بدون ذلك من تكاذيب الوهم الظّلمانى و تلاعيبه فليجهتد فى تلطيف القريحة و ليهجر وسواس شيطان الوهم. فان قيل بانّ ذلك العدم سابق بالذّات كتقدّم الأمسْ على اليوم فلا حاجة به الى زمان. فالجواب انّه لايكون السّبق الانفكاكى تقدّماً بالذّات فى غير أجزاء الزّمان لانّه معروض القبليّة و البعديّة بالذّات.

و لهذا ينقطع السّوال عن وجه التّقدّم اذا انْتهى اليه فتقدّم بعض أجزائه على البعض يكون بذواتها من غير توقّف على زمان مغاير عارض لها ولا واسطة فى ثبوته لها كما لاواسطة فى ذلك الإثبات

بخلاف غير الزّمان. فانّه لا يتصّف بالتّقدّم والتّأخر الانفكاكيين الاّ باعْتبار ما يعرض له من الزّمان. و حينئذ فلابدّ فى اتّضاف عدم الزّمان و غيره بهذا النّوع من التّقدّم من عروض الزّمان له و لاضرورة الى الزّمان الموجود. بل يكفى فيه الزّمان الموهوم كما صرّح به **المحقّق** المورد لانّ العدم السّابق لاوجود له فى الأعيان علىٰ انّه ليس يوجد فى الخارج عند المحقّقين شيء من الأزمان.

اللّهُمّ الاّ أن يمنع كون هذا ذاتياً أو عرضاً اوّليا للزّمان أو يقال: بانّه لايلزم من كونه معروضاً له بالذّات أن يعرض لغيره بوساطته لابد لذلك من دليل. و حينئذٍ يجوز أن يعرض للعدم بدونه. و قد يُقال أنّ اتّضاف العدم بالسّبق انّما هو بعد وجود العالم و تحقّق الموجودات و لوسلّم فلانسلّم انّ منشأ اشتحالة الإجتماع هو اتّضافه بالسّبق بل يجوُز أن يكون لأنّهما متقابلان بالإيجاب وَ السّلب و لأجل هذا التّقابل لايجتمعان.

ثمّ انّ المحقّق المورد، قدّس اللّه روضته، بعد ما ابطل ما تمسّك به ذلك السّيد عطّر اللّه مرقده، بما سمعته من الإيرادات القويّة التى لامدفع لها و لا يستطيع من رام التّفصّى عنها أن يحوم حولها. قال: فقد ظهر مما قررّنا أن القول بالزّمان الموهوم مما لايمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه و أن معنى حدوث العالم لايتصحّح بحسب ظاهر ما وصلنا اليه الاّ بالتمسّك به، بل يتراءىٰ أنّ ربط الحادث بالقديم أيضاً لايتصحّح الاّ بالتّشبّث بذلك فحينئذ ينبغى أن ينظر فيه هل هو ممّا يخالف الشرع أم لا. فإن لم يكن مخالفا له فبها و نعمت و إن كان مخالفا له على ما يشعر

به ظاهر بعض الاٰثار فیجب ترک الاقتحاٰم فیه و الوقوف عند الشّبهة، **عسیالله ان یأتی بالفتح او أمر من عنده**، انّه ولیّ التّوفیق. و قال فی **الحاٰشیة** و أیضاً ینبغی أن یتامّل في جریاٰن براٰهین ابطال التسلسل فیه و المقاٰم لاٰ یسع تحقیق ذلك. أقول لاٰ یشتبه علی من اتّسم باٰلإنصاف و تجنّب عن مطیة الإعتساٰف بعد التّامل فیٰما او ضحناٰه بعین بصیرة و اخذ ذلك بید غیر قصیرة.

انّ مٰا ذکره المحقّق المورد فی هذا البٰاب لم ینحرف عن صوب الصّوٰاب. و إنّ ما انْتصر له المتعرّض المعترض کنسج العنکبوُت بل أوْهن بکثیر من تلك البیوُت کما اتضح بفضل الحیّ الذّی لایموت فرمیه بقلّة التدّبر و سوء التّفکر ممن هواولیٰ بذلك **شیء عجاب**. الاتری اولی الفضْل و النّهی فی الأعصاٰر و الأمصاٰر أذعنوا بأنّه من اصحاٰب التّحقیق و ایقنوا بکونه من أرباٰب التّدقیق و لم یبذلوا له التّصدیق الا اثر مٰا عرفوا بالتّامّل الدقیق و الفکر العمیق انه بذلك حقیق. و لا ینکره الاّ من لم یبلغه فهمه و لا یحیط بهِ علمه، فانّ النّاس ابناء مٰا یحسنون و اعدٰآء مٰا یجهلون و من أنّی یتوهّم أنّه ادّعی شیئاً لم یقدر له علی بیٰان و کیف یتطرّق الیٰ مٰا أفاده السّهو و النّسیٰان. مع أنّه لم یذهب الی وجود ذلك الزّمٰان فی الأعیٰان و انّما أورد علی مٰا تمسّك به لابطاله له من الدّلیل و البرهٰان. أنسیتَ مٰا هو کالمثل السّائِر من أنّ المانع من حیث أنّه مٰانع لا مذهب له و لایثبت علی دین من الأدیٰان؟ علی أنّه صرّح بتوقّفه و تردّده فیه لما یشعر به ظاهر بعض الأثار کقوله علیه السّلام فی حدیث **ذعلب: سبق الاوقات کونه و العدم وجوده الابتداء ازله**؛ و قوله صلوات اللّٰه

عليْه: **لا تصحبه الاوقات** و قال عليه السّلام: **الذّى لم يسبق له حال حالا فيكون أوّلا قبل أن يكون اٰخرا.** و فى **صحيح ابن يعفور عن الصّادق** (ع): **هو ألاوّل قبل كلّ شىء. و عن ابى ابراهيم صلّى‌اللّٰه عليه: انّ‌اللّٰه تبارك و تعالىٰ لم يزل بلا زمٰان و لا مكٰان.** و فى **صحيحة ابن مسلم عن البٰاقر** عليه السّلام قال سمعته يقول: **كان اللّٰه و لا شىء غيره و لم يزل عٰالما بمٰا يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه.** و فى **الكٰافى** عن **ابى جعفر** (ع): **انّ اللّٰه تبارك و تعالى لم يزل متفرّداً بوحدٰانيتّه ثم خلق محمّدًا و عليًّا و فٰاطمة فمكثوا الف دهر ثم خلق جميع الاشيٰاء**، الخبر. و فى حديث **عمرٰان الصّابى: امّا الوٰاحد فلم يزل وٰاحدا كائنا لا شىء معه بلاحدود و لا أعراض و لا يزال كذلك ثم خلق خلقا مبتدعاً.** و فى **الكٰافى**: **لو كٰان اوّل مٰا خلق من خلقه الشىء من الشّىء اذا لم يكن له انْقطاع أبداً و لم يزل‌اللّٰه اذاً و معه شىء ليس هو يتقدّمه و لكنّه كٰان اذ لٰا شىء غيره.**

ففى ظاهر نحو هٰذه الاٰثار، دلالة على تفرّده تعالىٰ بالوحدٰانية قبل ايجاد العٰالم و خلق الاشيٰاء و انْتفاء شىء معه قبل ابْتداء المخلوقات، فانّه قبل القبل و **هو الاوّل و الاخر.** و فى ذلك اشعار بنفى الأوقات حينئذ و سلب الأزمٰان عنه سبحٰانه و لكن لاٰدلالة فى شىء منهٰا على مخالفة مٰا يبحث عنه من الزّمٰان للشّريعة المقدّسة، لانّ نفى الأوقات ظاهر فى عدم وجودهٰا كمٰا أنّ المرٰاد من سلب الزّمٰان عنه تقدّست أسمٰاؤه عدم ظرفيّته له تعالىٰ ذكره و انْطباقه عليه كمٰا فى المتغيرات الزّمٰانّية. و لا يقدح ذلك فى ادرٰاك الإسْتمرار الأزلى الممتدّ من دوامه سبحٰانه و تسرمده على أنّ المتبٰادر من الأوقات و ما يجرى مجراهٰا فى الأخبٰار

اللّيالى و الايّام و مٰا يتألّف منهٰا من الشهور والأعوٰام و لا وجه لحمل ذلك على مٰا لا يعلمه الا الخوٰاصّ من المعٰانى الاصطلاحية على مٰا سبق و لاشك فى انْتفآء الأوقات المحقّقه و الحوٰادث المتجدّدة، حينئذٍ كما لاٰ ريب فى انْتفاءِ اللّيل و النّهار و مٰا شابه ذلك من الصّفٰات. و لاينافى ذلك توهّم الأزمنة و تقدير الأوقات و تبعّضهٰا بالسّنين وَ الأحقاب و الدّهور. و التّعبير بمٰا يعبّر عنهٰا من اسٰامي أيّام الاسْبوُع و ألقاب الشّهور، و فىالايٰات القرانية ايمٰاء اليه و فى كثير من الرّوٰايٰات شوٰاهد عليه و قدمرّ من ذلك مٰا فيه كفٰاية.

فالظّاهر انّه يطابق المنقول كما يوٰافق المعقوُل و لا يتصحّح معنى الحدوث و الإرتباط بين الحٰادث و القديم الاّ به إذ لاٰيجوز أن يكون تخلّف العٰالم عن المبدیء الكائن الاوّل بمجرّد الفرض و محض التوهّم. لانّه خلاف الاجمٰاع و النّصوص فلابدّ أن يكون تخلفاً حقيقيّاً واقعيا فلا محالة يتوهم لعدمه امْتداد أزلى و إنكاره مكٰابرة. و ربّما يدّعى الاجمٰاع بل الضّرورة الدينيّة على انّ جميع مٰا سوى اللّٰه بقضّهٰا و قضيضها منفكّ عن ذٰاته تعالىٰ بحيث يتوهّم بينه و بين اىّ شىء فرض زمٰان الممتدّ غير متناه. فهذا الإمتداد لايكوُن بدون منشاء و لاٰينفكّ عن راسم، و إن جوّز الترجيح بلا مرجّح و تخلف المعلول عن السّبب التام.

و كذا لاٰينفع دعوى انّه لاٰيمكن وجود الحٰادث قبل وقت حدوثه ثم صٰار ممكناً كاخْتصاص الحدوُث بوقته اذ لايوجد قبله وقت و لايتأتّى اسناد ذلك الإمتداد الى الحركة و نحوهٰا من لوٰازم الموجوُدٰات. لانّه يلزم القدر كما لا يصحّ اسْتنٰاده الى اجسٰام متحركة و غير متحركة

متعٰاقبة غير متنٰاهية أو أكوٰان متجددة يكون كلّ منهٰا حٰادثا لذلك ايضاً. فانّه لايطابق الأدلة السّمعية مع بطلان التّسلسل فى الموجودٰات مطلقا. فلا محيد عن القول بانّه ممّا ينتزع من الواجب عزّوجلّ باعْتبار بعض اوصٰافه الإنتزاعيه و يكون حينئذ الجزء الأخير من العلّة التامّة للحٰادث هو تقتضى الإسْتمرار السّٰابق و وصوله الى حدّ معيّن منه. و حدوث هذا الآن يترتب على تقضِّى مٰا سبق من الإسْتمرار المذكور، لانّه نهٰايته متحقّق بتحقّقه. و ظاهر أنّ حضوره لأيفتقر الى مرجّح لانّ تلك التقضّيٰات اعْتبارات لازمة لهذا الزّمٰان، و منشأ انْتزاعه كٰاف لثبوت هذا الإسْتمرار. و ذلك الوصول من غير توقف على شرط و بدوُن حٰاجة الى مؤثّر سوٰاه.

فلا حٰاجة الى الْتزام أنّ الشّرط انقضاء جزء سابق عليه و مرجّحه وصوله الى حد مسبوق به و هلم جرّاً بنٰاء على انّ هذا الزّمٰان والوصوُل و الإنقضٰاء من الامور الاعْتبارية و لاٰ يستحيل التّسلسل فيهٰا سيٰما اذا كٰانت متعٰاقبة مع انّه لا تتمايز الحدود و الوصولاٰت و لا تتباين الأجزاء و لا تتعيّن التقضّيات و لا يستلزم ذلك التشابه فى اجزاء و عدم الإختلاف، بل يجوزان يختلف بالنظر الىٰ ارادة الفاعل أو باعْتبار قصوُر فى القابل أو توقف على غاية، أو يكون الحد المتعيّن فى حدّ نفسه المقارن لمبدأ تحقّق الحٰادث من الشّرايط و المقدمٰات لوجوده. و يكوُن حدوث اوّل صٰادر موقوفاً على جزء ازلي من هذا الزّمٰان لاسْتحٰالة أزليّة الممكن و امْتناع أن يكون الوجود أتمّ ممٰا هو عليْه و لا دليل يعتمد عليه و يوثق به على خلافه.

و لیس للحکمٰاء و من یسیر سیرتهم ان یمتنعوا من مدخلیّة مثله فی وجوُد الأشیٰاء فی الخارج. لانّ مٰایربطه بالقدیم عندهم هو مٰا یفرض من النّسب المختلفة بالقیٰاس الی الحدود الفرضیة من المسٰافة، من حیث انّهٰا لازمة للحرکة التوسّطیة المستمرّة بشخصها المستندة الی الثّابت بذاتهٰا. و یتخصّص وجوُد الحٰادث بمٰا یفرض لهٰا من الأجزاء بحسب تلك النّسب المتعٰاقبة. و کان کل وٰاحد منهٰا مُستندا الی السّابق علیه و لیس لشیء منهٰا وجود الاّ فی نفس الأمر أو فی مرتبة من مراتب القوة او مٰا شئت فسمه، کمٰا صرّح به شارح الهیٰاکل علی أنّ وجود الحوادث و صحّة ارْتباطهٰا بالقدیم حینئذ انّما یکون من جهة الزّمٰان و الحرکة القطعیّة و همٰا غیر موجودین فی الخارج عند المحقّقین. و کما انّ للحرکة جهتی ثبات و تغیّر، کذلك لهذا الإسْتمرار الثّابت من حیث انْتزاعه من دیمومیّة القیوّم جهة تغیر لاشْتماله علی حدود مفروضة باعْتبار مٰا ینتزع منه من التقضّیات و الوصولات الموجودة فی نفس الأمر أو فی مرتبة من مرٰاتب القوّه لأنّ من شأنه إذا عقله العقل أن یدرکهٰا منه و ینتزعهٰا و یکوُن له دخل فی وجود الحوادث و یتخصّص ذلك به بهذا الاعْتبار علی وفق مٰا یقال فی الحرکة.

فاذا جوّزواهم ذلك فلیجوّزوا هذا أیضاً بلاٰ فرق اذ ظاهر أنّ وجود الحرکة التوسّطیة و الآن السّیال لایؤثر فی الفرق اذکما انّهما منشأ انْتزاع الزّمٰان و الحرکة القطعیّة کذلك ذات الله تعالی منشأ انتزاع الزّمان. فإذا کٰان وجود منشاء انْتزاعهمٰا کٰافیا فی المرام فهو متحقّق علی هذا القول أیضاً فلم یبق شیء سوی أن یقول الحکمٰاء انّ انْتزاع الزّمٰان لایمکن الاّ

من الآن السّيال و الحركة التّوسّطية و هو ليس الاّ مجرّد ادّعاء من دون برهان. و لا دليل على ما فصّله قدوة المحقّقين بعض التّفصيل و حيث لم يتمايز الأجزاء المفروضة و الحدود المعينة من هذا الإمتداد و لم يتميّز السّابق منها من المسبوق و لم ينفصل العلة من المعلول و لم يعلم الطرف منه من الوسط لم يكن لجريان براهين ابطال التّسلسل من التّطبيق و التضايف وا الوسط اليه سبيل. فإنّ تطبيق ما اقتطع منه بقدر متناه علميه لا يتصوّر بدون وجود المنطبقين، كما فيما يوجد من الكمّيات القارّة.

و لهذا لا يجرى فى ازليّة الواجب تعاظم شأنه و لا يكتفى به فى نفى ما لا يتناهى من البعد الموهوم و يحتاج الى بيان امتناع الخلأفى وجه. و إن اكتفى فيه بذلك نظراً الى اجتماع أجزائه المفروضة المترتّبة فلا يجرى فيما لا يتحقّق جميعه دفعة بل يتيسّر التّطبيق بدون وجود احاد لهما على نحو التّعدّد و الإمتياز و لو ذهنا و هو محال. لانّ اشتحضار ما لا يتناهى مفصّلا فى زمان متناه سيّما إذا كانت الاحاد متعاقبة مستحيل بديهة. و وجود كلّ واحد فى الأوقات السابقة على التّطبيق لا يفيد، لانّه يرجع الى تطبيق المعدوم على المعدوم على ما قيل. و على تقدير عدم احتياج التّطبيق الى ذلك و الإكتفاء بالدّخول فى الوجود فى الجملة، و التزام جريانه فى الموجودات المتعاقبة لا يجرى في هذا الزّمان اذ لا وجود له اصلاً كما لا يجري فيما لم يوجد من الحوادث المتعاقبة من جانب الأبد.

و لوسلّم انّ بناءه على تخيّل الإنطباق ليظهر منه الإنقطاع لا على وقوعه او إمكانه و جوّزنا تخيّل التّرتيب أيضاً فى ما لا يتناهى من الموجودات المتعدّدة المتمايزة الّتى لا ترتّب بينها حتى يلزم بطلان

التّسلسل فى الأمور الموجودة مطلقاً مجتمعة او متعاقبةً مترتبة أو غير مترتبه. فلايلزم ذلك فى غير الموجود مع انّ تحقّق الأجزاء المتمايزة الغير المتناهية بالفعل خارجاً او ذهناً فيما يقبل الانقسامات التى لا تقف من المقادير سيّما فى الأمر الموهوم أو انْطباق جزئه عليه. ربما كان محالا فجازأنْ يستلزم محالاً آخر كتناهى غير المتناهي او مساواة الكلّ لجزئه عند التّطبيق و ادّعاء خلافه غير مسموع الى اَنْ يبيّن و لا تصغى الى دعوى الضّرورة فيه و تخيّلها اجمالاً على سبيل الفرض.

و التّقدير غير كاف على أنّها موجوُدة بالقوّة كاجزاء الجسم المتّصل و لااشْتباه فى عدم جريانه فيها. و التّفرقه بين المتناقصة و المتزائدة منها غير مؤثر فى المقام كالفرق بتناهى المقدار و خلافه فليتامّل.

و كذا لا يجرى فيه التّضايف و غيره ايضاً اذ لا تحقّق للاضافات الاّ بحسب الإعْتبارات الّتي لا تقف فلا يعرض لما فرض منها الاّ مرتبة متناهية من مراتب الاعْداد مع أنّ هذا الإمتداد غير متناه من الجانبين و فى اخْتلاف عدد المتضايفين معه نظر. و بهذا التّحقيق يظهر انّه لا تمسّ حاجة الى ما ذكره **المحقّق الشّريف** و غيره من انّه لا مخلص فى فيضان الحادث عن القديم الاّ بالتزام التّسلسل على سبيل التّعاقب. أمّا فى هذا الزّمان أو فى تعلقات الإرادة على مذاق المتكلّمين و امّا فى الحركات و الاوضاع الفلكيّة كما اختاره الحكماء الذّاهبون الىٰ ما يستلزم ذلك.

و بعد اللّتيا و الّتي لا يكون التّسلسل باعْتبار هذا الزّمان و نحوه الاّ فى الامور الإعْتبارية. و لاكلام فى الْتزامه و لامحذور فى الزامه كما فى مراتب الأعداد و ماشا كلها على أنّه من قبيل الاعْتبارات الّتي لا تقف

عند حد. فلنقف على هذا الحدّ من البيٰان فى **مرأة الأزمٰان** اذ قد تيسّر بتوفيقه تعالىٰ نفض ما اغبرّ به حوٰاشى ذيل مٰا أفاده **المحقّق** طاب ثراه، مما لاٰيشفى العليل و لنعرص عمّا أكثر فيه المولع بالتّكرير و التطويل بمٰا لايروى الغليل و يستغنى من اسْتقصى مٰا فيهٰا عن ايرٰاد مٰا فيه من القال و القيل.

و اتّفق الفراغ عما أمر به و عزم عليه ممن يحتسب فيٰما صدع به الفوز بمٰا اعدّاللّٰه تعالىٰ من الرّضوٰان **محمّد بن محمدّ زمان** من اللّٰه العفُوّ عليهمٰا بالرّحمة و الغفرٰان و أسكنهما بحابيح الجنٰان فى الثّانى من الاوّل للعٰامّ الثّانى من السّابع للثّانية من الألف الثّانى من مهٰاجرة مَنْ عليه الأف من التحيّة فى الاوّل و الثّانى. و الحمد للّٰه أوّلاً و اخراً مٰا تعاقبت الأزمنة و الأوقات على الاعوٰام و الدّهور و تألّفت السّنون والأحقاب من الأيّام و الشّهور. و كتب الخاطى **محمّد علّى الاصْفهٰانى**، فى ١١٦٢.

فهرست آیات

فهرست احاديث

و انّه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا وحده لا شيئى معه كما كان قبل ابتدائها كذالك
يكون بعد فنائها بلاوقت و لا مكٰان و لا حين و لا زمٰان عدمت عند ذالك الاجال و
الاوقات و زالت السّنون و السّٰاعٰات، ٩٩
هو ألاوّل قبل كلّ شىء، ١٠۴

فهرست نام اشخاص

فهرست نام کتابها و رساله‌ها

فهرست تعبيرات و اصطلاحات

ᶜArabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīᶜī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different "schools" of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

"representative of God" *(khalīfat Allāh)* on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* "leaven" kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīʿism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī's *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn ʿArabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīʿī thinkers such as Ṭūsī's contemporary, ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ʿArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīʿism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the "true" Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the "eternal wisdom" of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, "illumination," it refers, of course, to his doctrine of "light": an ontology based on the dynamic power of "light" rather than the abstract concept of "existence," and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct "knowledge by presence" (*ʿilm hudu*rī). But Suhrawardī was not only a theorectical thinker. His ishrāq was *événement de l'âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the "powers of darkness" have taken over, in contrast to the "luminous" times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut,* actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*ṭalab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" *(min al-awliyā' al-kāmilīn),* this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be "translated" at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn ra'yay al-ḥakīmayn,* that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jamʿ* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohravardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the ʿAbbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shīʿite Renaissance" of Ṣafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, the pillars of the "school of Iṣfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

and Isfahan Two School of Islamic Philosophy, Edited by S. Ali Asqar Mir Bagherifard, Assisted by Fatemeh Bostân Shîrîn. Tehran: SACWD, 2005.

23. ***Pure Science from safavid to the establishment of Dar Al-fonoon,*** Compiled by Mehdi Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2005.

15. Al-Baghdâdî, Sa'd b. Mansûr (Ibn-i Kammûna), ***Tanqîh al-Abhath li al-Milal al-Thalath*** (***Pure arguments on three religions***), edited with an introduction and notes by M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, ***Sharh-i Fusûs al-Hikam*** (***Commentary on Ibn al- 'Arabî's Fusûs al-Hikam***), edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

17. 'Alî Ibn Abî-Tâlib. ***Dîwân attributed to Hazrat 'Alî b. Abî Tâlib***, with a Persian translation in poetry by Mawlânâ Shawqi, a poet of the ninth century AH, edited with introduction and notes by Maryam Rawzâtîyân. Tehran: SACWD, 2004.

18. Ibn Sînâ, Hussein Ibn Abdullah. ***Ibn-i Sînâ 's (Avicenna) al-Shifâ'*** (***Metaphysics***), with marginal notes by Mullâ Sadrâ, Mîrdâmâd, A'lavî, Khunsarî, Sabzavârî and others, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

19. Nairizî Shîrâzî , Qutb al-dîn Muhammad. ***Qasida ye 'Ishqiyya*** (***Ode on divine love***), edited with introduction and notes by Muhammad Rezâ Zakir Abbas Alî. Tehran: SACWD, 2004.

20. Mûsavî, Hâkîm Muhammad Baqir. ***Dârûhâ yi Qalbî*** (***A Persian translation of al-Adwiat al-Qalbiyya of Ibn i Sînâ***), edited with introduction and notes by Hussein Razavî Burqa'î. Tehran: SACWD, 2004.

21. Sabzavârî, H. M. H. ***Hâdi al-Muzillîn (Guide for the perplexed)***, edited with an introduction and notes by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

22. ***Papers Presented at The International Colloquium on Cordoba***

7. Al-Fârâbi, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b.Tûrkhân. ***Fusûs al-Hikma*** with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. ***Risâla Sa'dîyya***, translated into Persian by Sultân Hossein Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al-Dawla. ***Hadîyyat al-khair (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's tradition and sayings***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aṣṣār Tehrani, Sayyid Muhammad Kāzim. ***Selected problems of metaphysics***, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. ***Zakhîrat al-Âkhira (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Al-Isfarâyinî al-Nîshâbûrî, Fakhr al-dîn. ***Sharh Kitâb al-Najât (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât)***, edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13.Shahristânî Mûsavî, M. B. ***Durr-i Thamîn (Precious pearl: Persian translation of Hilli's Kashf al-Yaqîn)***, edited by Alî Owjabi. Tehran: SACWD, 2004.

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. ***Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science)***, edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

Publications
of the
International Colloquium on
Cordoba and Isfahan

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)*** v.1, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

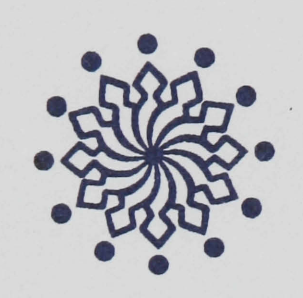
2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)*** v.2, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. ***Al-Râh al-Qarâh***, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. ***Mir'ât al-Azmân (Mirror of times)***, edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. 'Uzlati Khalkhâlî, Adham. ***Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism,*** edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Husaynî, Mîr Muhammad Bâqir. ***Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.1: treatises, letters and ijâzas***, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.







Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries

International Center for Dialogue among Civilizations

University of Tehran

Publications
of the

International Colloquium on Cordoba and Isfahan

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(4)

under the supervision of
Mehdi Mohaghegh

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities

Tehran 2005

Mir'ât al - Azmân

(Mirror of Times)

by

Muhammad b. Muhammad Zamân Kâshânî

Edited with introduction and notes

by

Mehdî Dehbashî PH. D.

Tehran 2005





Mir'ât al - Azmân

(Mirror of Times)

by

Muḥammad b. Muhammad Zamân Kâshânî

Edited with introduction and notes

by

Mehdî Dehbashî PH. D.

Tehran 2005